This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

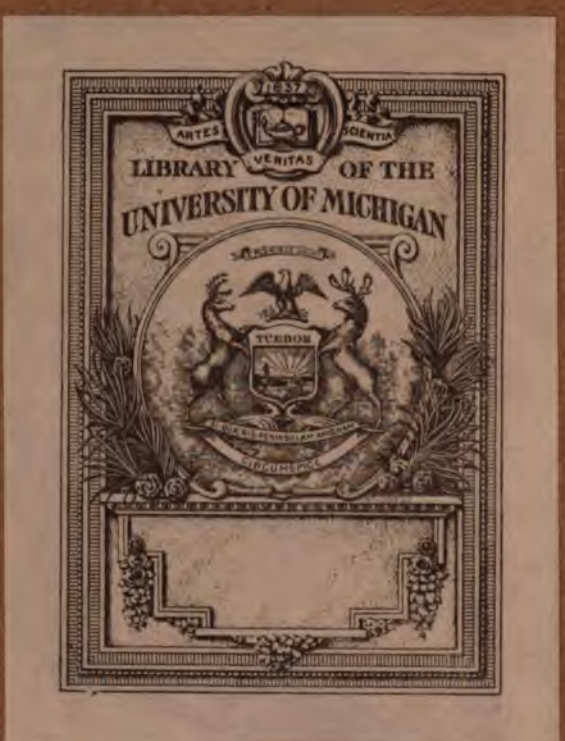
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

TZE


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

BR
85
.H29
1906

ADOLF HARNACK

REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND

REDEN UND AUFSÄTZE

VON

ADOLF HARNACK

ERSTER BAND

ZWEITE AUFLAGE

ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG)
GIESZEN 1906

Druck von C. G. Röder, G. m. b. H., Leipzig.

MEINEM SCHWAGER UND FREUNDE

HANS DELBRÜCK

31474

VORWORT

In diesen beiden Bänden habe ich solche „Reden und Aufsätze“ gesammelt, die sich an einen weiteren Leserkreis wenden. Sie stammen aus einem Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren. Obschon ich jetzt dieses und jenes Thema etwas anders behandeln würde, glaubte ich doch die einzelnen Stücke unverändert in der Gestalt aufnehmen zu sollen, in welcher sie ursprünglich erschienen sind, da mir kein einziges in seinen Grundgedanken fremd geworden ist. Die „Reden“ des ersten Bandes sind so geordnet, daß sie einen Gang durch die Kirchengeschichte darstellen; die des zweiten Bandes beziehen sich vornehmlich auf wichtige kirchliche Probleme der Gegenwart. Einen Aufsatz — den ersten des zweiten Bandes —, der nur in englischer Übersetzung erschienen ist, habe ich in dieser Sprache aufs neue zum Abdruck gebracht, da ich das deutsche Manuskript nicht mehr besitze und eine Rückübersetzung sich nicht empfahl. Fortlassen wollte ich das Stück aber nicht, da es die Wendung, welche die Geschichte der Erforschung des Urchristentums um das Jahr 1885 genommen hat, widerspiegelt.

September 1903

Ausser kleinen stilistischen Verbesserungen habe ich in diesen „Reden und Aufsätzen“ nichts verändert.

Ihre freundliche Aufnahme verpflichtet mich zu lebhaftem Dank.

Juli 1905

ADOLF HARNACK

INHALTSVERZEICHNIS DES ERSTEN BANDES

ERSTE ABTEILUNG: REDEN

Seite

I. Legenden als Geschichtsquellen (1890) 1
II. Sokrates und die alte Kirche (1900). 27
III. Augustins Konfessionen (1887) 49
IV. Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte (1880) 81
V. Martin Luther, in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung (1883) 141
VI. Philipp Melanchthon (1897) 171
VII. August Neander (1889) 193

ZWEITE ABTEILUNG: AUFSÄTZE

I. Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort (1892) 219
II. Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum (1892) 265
III. Als die Zeit erfüllet war. Der Heiland (1899/1900) . 299
IV. Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte (1898) 313

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: I

LEGENDEN ALS GESCHICHTSQUELLEN

Vortrag

gehalten am 4. II. 1890 in der Neuen Kirche zu Berlin. Erschienen im Druck in: Preuß. Jahrbücher, Band 65 (1890) Heft 3.

Luther hat als Student auf der Bibliothek zu Erfurt zum erstenmal eine Bibel gefunden und mit freudigem Erstaunen das unbekannte Buch aufgeschlagen. — Nach seinem Gespräch mit dem Kardinal Cajetan in Augsburg ist dieser in die Worte ausgebrochen: „ich will nicht weiter mit dieser Bestie reden; denn sie hat tiefe Augen und wundersame Spekulationen im Kopfe". — Auf der Wartburg hat Luther das Tintenfaß nach dem Teufel, der ihn bedrängte, geworfen, sodaß der Fleck noch heute zu sehen ist: Wer unter uns kennt diese Erzählungen über Luther nicht und hält sie nicht hoch? Ähnliche Geschichten, Legenden, sind uns von vielen großen Personen berichtet, und darüber hinaus wunderbare Ereignisse. Die Wundenmale des h. Franziskus, das Rosenwunder der h. Elisabeth, der Kaiser Karl im Untersberg, der Kaiser Friedrich im Kyffhäuser, die reiche Kaiserlegende des Mittelalters überhaupt. Dann wiederum unvergeßliche Worte, wie jenes unerschütterliche Galileis: „Und sie bewegt sich doch", oder jenes rührende des greisen Evangelisten Johannes, unablässig wiederholt: „Kindlein, liebet euch untereinander", oder jenes verzweifelte Bekenntnis Julians des Abtrünnigen, als er die Todeswunde empfing: „Du hast gesiegt, Galiläer".

Von allen diesen Erzählungen und vielen ähnlichen wissen wir heute, daß sie nicht tatsächliche Wahrheit wiedergeben oder mindestens nicht bewiesen werden können. Und doch erzählen wir sie weiter, nicht nur den Kindern, sondern auch den Erwachsenen, und halten es für schlimmer, sie nicht zu kennen als manche Züge beglaubigter Geschichte. Lassen sie sich malerisch darstellen, so beglück-

wünschen wir den Künstler, der sich solche Stoffe gewählt hat. Man kann nichts Schöneres sehen als die Wunder des h. Franziskus, gemalt von Giotto, und man kann nichts Eindrucksvolleres und Gewaltigeres in sich aufnehmen, als die Propheten und Sibyllen Michel Angelos in der Sixtina — und doch sind diese Sibyllen nur Gestalten der Legende, und die Wunder des Franziskus Stücke einer Geschichte, die sich niemals begeben hat.

Ich meine, es verlohnt sich wohl der Mühe, eine flüchtige Stunde dem Nachdenken darüber zu widmen, was denn eigentlich Legenden sind, warum sie uns teuer sind und ob sie uns teuer bleiben dürfen. Wir leben in einem Zeitalter, das vielleicht nicht geringeren Selbsttäuschungen ausgesetzt ist, als die vergangenen, aber doch ernsthafter als die meisten der früheren sich bemüht, der wirklichen Geschichte ins Auge zu sehen. Wir sind ängstlich besorgt, uns vor Täuschungen zu sichern. Wenn wir manches von dem verloren haben, was den früheren Geschlechtern als unantastbar und herrlich galt, so wollen wir wenigstens den herben Trost behalten, dafür die Wahrheit zu besitzen. Was sollen nun noch die Legenden? Sind sie nicht das Überbleibsel einer Epoche, die anders empfand und anders urteilte als wir? Können sie uns denn überhaupt irgend etwas lehren? oder haben sie nicht vielmehr die Menschen stets in die Irre geführt und halten sie noch heute mit Täuschungen hin?

Gewiß — die Legende ist in vieler Hinsicht die schlimmste, nie rastende Feindin der wirklichen Geschichte. Man kann sie der Schlingpflanze vergleichen, die aufwächst, wo nur immer Geschichte aufwächst. Fast gleichzeitig mit dem großen Ereignis und mit dem großen Mann strebt auch die Legende auf. Je größer jene werden, um so stärker wuchert auch sie. Sie umrankt und umklammert elementare Ereignisse ebenso wie gewaltige Taten, das Faktum ebenso wie die Person. Sie sendet ihre Ranken

von Baum zu Baum; je höher der Stamm, um so dichter und fester umzieht sie ihn. Zuletzt ist der ganze Wald in ein Gewirr von Ranken und Laub geschlungen. Ein Stamm nach dem andern ist ausgesogen und verdorrt: nicht mehr die natürliche Mannigfaltigkeit der verschiedenen Bäume stellt sich dem Beschauer dar; überall erscheint das einförmige Laub der Schlingpflanze; nur das unbedeutende Gestrüpp am niederen Waldboden bleibt verschont.

Das ist das Bild, welches die von der Legende umsponnene Geschichte bietet. Bedarf es Beweise? Was haben die Griechen, was die Römer von ihrer ältesten Geschichte gewußt? So gut wie nichts mehr, weil die Legende alles überwuchert hatte. Was Livius von der ältesten Geschichte Roms berichtet, ist mannigfaltig genug; aber fast nichts hält vor der Kritik Stich. Man wendet ein, das läge zu weit zurück; denn es führe in das Kindesalter der europäischen Menschheit. Nun wohl, blicken wir auf das Mittelalter! Was hat man im Mittelalter von der ältesten Geschichte des Christentums gewußt, von der Geschichte Jesu Christi, von dem apostolischen Zeitalter, von den Christenverfolgungen, von der Entstehung der katholischen Kirche und dem Ursprung des Papsttums, von dem großen Umschwung unter Konstantin und der Entstehung der Staatskirche? Ich sage nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß man weniger als nichts gewußt hat; denn nur nebelhafte und unsichere Erinnerungen an die Wirklichkeit waren vorhanden, während ein ungeheures Gestrüpp fortwuchernder Legenden alles überzog. Die Legende herrschte damals ebenso im Abendland, wie im Morgenland. Volkstümlich und nationalkirchlich verschieden war sie ausgeprägt; in ihren Grundzügen war sie dieselbe. In dem weiten Gebiete der römischen Kirche zeigte sie sich in wesentlich einförmiger Gestalt. Man erzählte sie in Spanien ebenso wie in England, auf Sizilien nicht

anders als in Schweden; denn was man erzählte, war die legendarische Überlieferung der römischen Kirche. Noch schlimmer herrschte sie bei den Christen des Orients. Wie die heiße Wüstensonne im Hochsommer alles Grünende verzehrt, so erscheint z. B. in der koptischen Kirche alle wirkliche Erinnerung ausgebrannt durch die Glut der Märtyrer- und Heiligen-Legenden.

Lassen Sie mich das mittelalterliche Geschichtsbild in wenigen Strichen zeichnen. Es gehört ja leider zum geringsten Teile der Vergangenheit an: die katholische Kirche hält noch heute das meiste aufrecht. Und viele von den Legenden, die sie erzählt, gleichen nicht einmal der Schlingpflanze, die wenigstens naturwüchsig aufstrebt; sie gleichen vielmehr der weißgrauen Tünche, mit der ein Barbar die herrlichen Freskogemälde in dem Kreuzgang einer Kirche bedeckt. Schon hier begegnet uns ein bedeutungsvoller Unterschied zwischen Legende und Legende, d. h. zwischen der naiven und der tendenziösen Legende.

Wohl wurden die Evangelien und die Apostelgeschichte im Mittelalter fort und fort gelesen; aber viel lebhafter beschäftigten die Phantasie die unzähligen Legenden, die von Jesus Christus, der Jungfrau Maria und den Aposteln erzählt und wie das Evangelium geglaubt wurden. Joachim und Anna die Eltern der Maria, Maria als Nonne im Tempel erzogen, Jesus Christus als Kind die staunenswertesten Wunder verrichtend: man hat umfangreiche Bücher aus ihnen zusammengestellt, daß er als zartes Kind aus Lehm Vögel bildete und sie dann fliegen ließ und vieles ähnliche. Dann Marias Geschichte als Parallele zur Geschichte Christi, durchgeführt bis zur Himmelfahrt. Die Apostel sämtlich nach strenger Mönchsregel lebend, die Wirksamkeit jedes einzelnen eine Kette erstaunlicher Wunder; in Jerusalem halten sie ein Konzil ab und verteilen die Welt unter sich; dann ziehen sie hinaus, ein jeder zu den ihm bestimmten Völkern; schon nach einem Menschenalter ist das Christen-

tum in der ganzen Welt verkündet worden. Nach England geht Joseph von Arimathia als Missionar, nach Frankreich jener Dionysius, den Paulus zu Athen bekehrt hatte. Als Oberbischof waltet über dem ganzen Abendlande der Apostel Petrus. Ihn hat Christus zum Papst eingesetzt; er nahm daher seinen Sitz in Rom und hat dort 25 Jahre als Bischof gewirkt. Von Rom aus hat er Bistümer in Italien, Spanien, Frankreich und Deutschland gegründet, indem er seine Schüler ordinierte und als Bischöfe überall hinsandte, z. B. auch nach Köln, Trier und Mainz. Dann kamen die Verfolgungszeiten. Fast jeder römische Kaiser, von Nero bis Konstantin, wurde als wütender, furchtbarer Christenverfolger dargestellt. Dreihundert Jahre lang sind fort und fort Ströme von Blut geflossen; alle römischen Bischöfe z. B. sind Märtyrer geworden. Dann auf einmal, ohne Vorbereitung, der herrlichste Umschwung! Die Sonne strahlt auf über dem Leichenfeld: Gott erweckt Konstantin den Großen. Dieses auserwählte Rüstzeug rottet das Heidentum aus und setzt die Kirche auf den Thron. Schon beim Antritt seiner Herrschaft läßt er sich vom römischen Bischof Sylvester taufen und schenkt diesem dafür Italien und die Inseln d. h. nicht weniger als alle Inseln, die es auf der Erde gibt. Er selbst verläßt Rom und schlägt seinen Herrschersitz in Konstantinopel auf; denn es ziemte ihm nicht, neben dem Statthalter Christi in derselben Stadt zu regieren. Dieser bleibt in Rom und überträgt später die römische Kaiserkrone kraft eigener Machtvollkommenheit auf Karl den Großen. In allen diesen Legenden und hundert ähnlichen, welche die Geschichtsbetrachtung und Politik des Mittelalters bestimmt haben, ist Naives und Tendenziöses wundersam gemischt. Aber immer stärker überwog das tendenziöse Element. Wie vieles, was sich auf den römischen Bischof bezieht, ist Tendenzlegende! Nachdem im 8. Jahrhundert die Geschichte von der Schenkung Konstantins erfunden worden war, folgte im 9. Jahrhundert die verhängnisvollste Legenden-

bildung, die in der Kirche je vorgekommen ist und welche das Andenken an die wahre Geschichte fast völlig austilgte. In einer gefälschten Briefsammlung wurden jedem der ältesten römischen Bischöfe von Petrus bis zum 4. Jahrhundert Briefe beigelegt, und jeder spricht in ihnen wie ein Papst des 9. Jahrhunderts. Da man diese Briefe für echt nahm, so erlosch das Andenken an die wirkliche Geschichte; es ist zu den Zeiten des heiligen Petrus und seiner nächsten Nachfolger in Rom und in der Kirche alles genau so gewesen, wie es heute dort ist. Diese Annahme, die sich wie ein Leichentuch auf die wirkliche Geschichte legte, war die notwendige Folge der Legendenbildung, und sie setzte sich mit erstaunlicher Schnelligkeit durch. Seitdem sah man die Vergangenheit der Kirche wesentlich nur als den Reflex ihrer Gegenwart.

Die Legende hat hier ihr Werk wirklich vollbracht. Es handelte sich im Mittelalter nicht nur um einzelne unrichtige legendarische Züge an dem Geschichtsbilde der Vergangenheit; nein — dieses Bild selbst wurde ganz und gar durch ein anderes ersetzt. Allein nicht nur im Altertum und im Mittelalter ist das geschehen. Wenn wir heute unsere großen Historiker, welche die neueste Geschichte schreiben, befragen, welches der schwierigste Teil ihrer Aufgabe sei, so antworten sie uns einmütig, der Kampf wider die Legende. Sie reden von einer fridericianischen, einer napoleonischen, einer koburgischen Legende, und wiederum von einer Legende des Liberalismus, der Konservativen usw. Eine jede politische und kirchliche Partei hat ihre Legenden, und diese Legenden, sagen sie, lasten mit Zentnerschwere auf der Erkenntnis der Geschichte. Sollen wir diese Legenden, nur weil sie keine Wunder und Zeichen enthalten, von den alten Legenden unterscheiden? Ein durchschlagender Grund läßt sich nicht finden. Kernige Zusammenfassungen zu unwirklichen Anekdoten und wiederum pure tendenziöse Erfindungen schlimmster Art finden sich hier wie dort. Die

Unterschiede kommen lediglich durch die Coulissen der Zeit und der allgemeinen Kultur zustande. Aber wo hört die Geschichte auf, und wo fängt die Legende an, wenn wir dem Worte die weiteste Bedeutung geben? Die Frage scheint keine ganz einfache zu sein; denn wir sehen Männer von erprobter Wahrheitsliebe heftig über sie streiten. Der eine schreibt ein Geschichtswerk und meint in allem der Wahrheit die Ehre gegeben zu haben. Aber ein anderer tritt auf und erklärt diese Darstellung für legendarisch. Gegen ein katholisches Geschichtswerk über die Reformation, das vor zwei Jahrzehnten erschienen ist, erhoben sich einhellig die protestantischen Gelehrten und bezeichneten die Darstellung als Tendenzlegende. Das ist sie auch. Dennoch kann man dem Verfasser kaum irgendwo nachweisen, daß er dem gefolgt sei, was man im gemeinen Sinn „Legenden“ nennt. Er schrieb seine Geschichte größtenteils aus Quellenstellen zusammen, und doch soll sie Legende sein? Bei dieser paradoxen Behauptung können wir anknüpfen. Wir müssen uns fragen: Was ist denn eigentlich Legende? Über ihren Unwert und ihren Wert vermögen wir nur zu urteilen, wenn wir ihre Natur kennen gelernt haben. Was ist Legende? Nun, daß sie und die ihr verwandte „Sage“ etwas anderes ist als ein Mythus oder als ein Märchen, ist uns unmittelbar deutlich, wenn auch nicht wenige Sagen aus Legenden und Mythen gemischt sind. Der Mythus stammt aus der religiösen Naturbetrachtung vergangener Zeiten: der Kampf des Zeus mit den Titanen ist ein Mythus. Das Märchen nimmt seine Stoffe, wo es sie findet und will lediglich unterhalten. Das Reich des Märchens ist die schrankenlose, unermeßliche Phantasie. Was aber will die Legende? Unser Sprachgebrauch scheint auf den ersten Blick keine einfache Antwort zuzulassen. Er nennt Wundergeschichten Legenden; er nennt Geschichten, die an sich wahr sein könnten, es aber nicht sind, auch Legenden; er nennt fromme Erzählungen so, und andererseits bezeichnet

er umfassende Geschichtsdarstellungen unter Umständen als legendarisch. Wo ist hier ein Gemeinsames? Ein Gemeinsames ist dennoch vorhanden, und man kann es mit einem Worte ausdrücken: die Legende will die Geschichte charakterisieren. Die Legende — im weitesten Sinn des Wortes — ist Beurteilung der Geschichte in der Form der Geschichtserzählung. In den Mitteln für solche Beurteilung ist sie nicht wählerisch. Sie beurteilt die Geschichte erstlich, indem sie in einem ungeheuren wunderbaren Ereignis den ganzen Eindruck derselben zusammenfaßt: Konstantin der Große hat am hellichten Tage ein Kreuzeszeichen am Himmel geschaut mit der Aufschrift: „In diesem Zeichen wirst du siegen". So vollzog sich in ihm und im Reiche der plötzliche große Umschwung. Die Legende beurteilt die Geschichte zweitens aber, indem sie in einer schlagenden Anekdote, in einem kräftigen Wort den Wert und die ganze Bedeutung einer Person zum Ausdruck zu bringen sucht. Wir erinnern uns an das Galilei in den Mund gelegte Wort: „Und sie bewegt sich doch", und an viele ähnliche. Die Legende beurteilt die Geschichte endlich durch Auswahl und Gruppierung der Tatsachen, die sie erzählt. Sie braucht nichts hinzuzufügen, und sie vermag doch durch das, was sie erzählt und was sie verschweigt, ein solches Bild von der Geschichte zu schaffen, wie sie es wünscht. Überall ist ihr Absehen darauf gerichtet, ein bestimmtes Urteil über die Geschichte geltend zu machen und wirksam einzuprägen. Dieses Urteil, projiziert in die Geschichte, ist die Legende.

In dem Moment, wo wir dies erkannt haben, öffnet sich uns die weiteste Perspektive. Wir alle leben in der Legende, d. h. in Urteilen über die Geschichte. Somit leben wir in einer doppelten Geschichte: in der Geschichte der Tatsachen, die mit elementarer Macht uns bestimmen, und in der Geschichte der Gedanken über die Tatsachen. An jener Geschichte vermögen wir nichts zu ändern, wenn sie

sich einmal vollzogen hat; an dieser Geschichte arbeiten wir unaufhörlich selbst mit. Wenn eine Hungersnot oder Krankheit oder eine wirtschaftliche Krisis über ein Land kommt, wenn eine Nation eine Niederlage im Krieg erleidet, wenn furchtbare Natur-Ereignisse ganze Städte zerstören, so sind das Tatsachen, deren Folgen kein Beteiligter auszuweichen vermag. Er mag über sie denken und urteilen wie er will: er kann sich der elementaren Gewalt dieser Vorgänge zunächst nicht entziehen. Deutschland ist durch den dreißigjährigen Krieg verwüstet, Preußen ist durch die Niederlage bei Jena gebeugt, die Franzosen sind bei Sedan geschlagen worden — das sind Ereignisse, deren natürliche Folgen bestehen bleiben, mag man sie nun gelten lassen oder nicht, sie offen bekennen oder vertuschen. Allein nur ihre natürlichen Folgen bleiben bestehen; aber sie haben noch andere Folgen; denn sie treffen, indem sie den Menschen treffen, nicht Holz und Stein, sondern den lebendigen Geist. Aus der Art aber, wie der lebendige Geist sie auffaßt, entsteht eine neue, zweite Geschichte. Bleiben wir bei dem Beispiel der Niederlage von Jena. Alles kam darauf an, wie man damals diese Niederlage deutete, als zufälliges Ereignis oder als notwendiges Geschick oder als verdiente Strafe, als den Anfang des Endes oder als die letzte furchtbare Mahnung an das Vaterland, in einmütiger Kraft sich zu erheben. Die Tatsache selbst ist stumm und brutal; aber der Geist deutet die Tatsache, und je nach dem Ausfall dieser Deutung bildet er eine neue Geschichte. So wichtig und entscheidend ist diese Deutung, daß erst dann alles verloren ist, wenn sie falsch ist, während noch alles zurückgewonnen werden kann, wenn sie richtig ist. In der Tat: die Deutung ist oftmals in der Geschichte viel wichtiger geworden als die Sache selbst. Daß der Papst am Weihnachtsfest des Jahres 800 dem König Karl die römische Kaiserkrone auf das Haupt gesetzt hat, war faktisch bei dem ganzen Vorgang nicht das wichtigste und

hatte zunächst auch keine besonderen Wirkungen; aber daß man nachmals diese Krönung als Verleihung der Krone durch den Papst deutete — diese Legende hat unermeßliche Folgen gehabt. Der Glaube an die Verleihung hat in der Geschichte dieselbe Kraft und Bedeutung gewonnen, als wäre sie wirklich geschehen. Durch die Deutung können die natürlichen Folgen eines Ereignisses geradezu umgebogen und in ihr Gegenteil verwandelt werden. Wer äußeres Leiden, Kummer und Not sich als Mahnungen oder Prüfungen deutet, der vermag Trauben von den Dornen und Feigen von den Disteln zu sammeln. Und was von dem Leben des einzelnen gilt, das gilt auch von dem Leben ganzer Völker. Mit den natürlichen Folgen der Tatsachen müssen wir alle fertig werden; aber der Streit hebt an, wo es sich um die Beurteilung der Tatsachen handelt. Schon ein Weiser des griechischen Altertums hat gesagt: „Nicht die Tatsachen erschüttern die Menschen, sondern das, was sie über die Tatsachen denken, das erschüttert sie."

Aber gehen wir nicht zu weit, wenn wir alles das, was man über die Tatsachen denkt und urteilt, also die ganze Geschichtsbetrachtung, in die Legende hineinziehen? Ist es wirklich Legende, wenn ich sage, die Niederlage bei Jena sei ein heilsames Strafgericht über Preußen gewesen? Ist es eine Legende, wenn man Luther den Reformator der Christenheit nennt? Ist jedes Urteil über die Geschichte Legende? Nun an dem Worte liegt es nicht, und wer es vermeiden will, mag es lassen. Der Sprachgebrauch nennt auch nicht alle Urteile über die Geschichte Legenden. Das zutreffende geschichtliche Urteil, wenn es nicht in eine poetische Form gekleidet wird, nennen wir nicht so. Aber im letzten Grunde ist kein Unterschied. Denn auch das zutreffendste Urteil über die Geschichte läßt sich nicht rund und äußerlich beweisen. Niemand bestreitet, daß Luther im Jahre 1517 die Thesen angeschlagen, daß er im Jahre 1521 vor Kaiser und Reich zu Worms gestanden

hat; aber daß er der Reformator der Kirche gewesen ist, bestreitet die Mehrzahl der Christen aufs heftigste. Es muß sich also mit diesem Satze ganz anders verhalten als mit jenen, und es verhält sich anders. Jene drücken die einfache Anerkennung einer Tatsache aus; dieser stammt aus dem Eindruck, dem Anteil und der Überzeugung.

In welchem Lichte erscheint uns nun die Legende; sie, die uns im Eingang unserer Betrachtungen als die gefährlichste Feindin der Geschichte entgegengetreten ist? Hier offenbart sie sich vielmehr als eine zweite Geschichte, wichtiger als die erste, und als unsere Geschichte, d. h. als die Geschichte, die der Geist kraft seiner Freiheit hervorruft. Dieselbe Macht scheint hier zugleich zu zerstören und zu bauen. Lassen Sie uns, bevor wir auf dieses Problem eingehen, zuvor die Naturgeschichte der Legende im engeren Sinne des Wortes näher betrachten. Aus ihr wird sich ergeben, daß die wahre Legende die Wahrheit und die falsche Legende die Lüge ist; und daß die wahre Legende der Sonne gleicht, welche mit derselben Kraft das Blatt welken macht und die Frucht reift.

Statt eine trockene Übersicht zu geben, in wie verschiedener und mannigfaltiger Weise die Legende arbeitet, wollen wir uns eine Reihe der bekanntesten Legenden näher ansehen, um aus ihnen zu lernen. Wir fassen zuerst die Gruppe von Legenden ins Auge, die sich auf einzelne hervorragende Personen beziehen. Was die Legende hier bezweckt, ist unmittelbar deutlich. Sie will die seelische Empfindung fixieren, die der Eindruck der Person hervorgerufen hat. Sie will die geistige Bedeutung und den Wert einer großen Persönlichkeit in einem Ausdruck zusammenfassen. Die wirkliche Geschichte ist selten so freundlich, daß sie uns den bedeutenden Mann auf dem Höhepunkt seiner Entwickelung sozusagen rein darstellt. Luther in Worms — das ist ein geschichtliches Bild, welches an und für sich stark genug ist, um jede Legende überflüssig

zu machen. Aber wie selten liefert uns die Geschichte solche Bilder! Da hilft dann die Legende nach. Und nun gar, wo es sich um feine seelische Eindrücke handelt! Das Beste am Menschen, sagt Goethe, ist gestaltlos! Wie soll die reine Geschichtserzählung das Gestaltlose wiedergeben? Sie kann es nicht; aber die Legende vermag es. Als Attila vor Rom lag und der Stadt Verderben drohte, da zog der römische Bischof Leo I., umgeben von seinen Priestern, hinaus zum Hunnen-König, um ihn zu beschwören, von der Belagerung abzulassen. Während er zu Attila redete, sah dieser die Apostelfürsten Petrus und Paulus mit gezückten Schwertern neben dem Papste stehen. Im Tiefsten erschreckt gab der Barbar den Befehl zum Rückzug. Das ist gewiß eine Legende; aber wer die wundersam gewaltige Persönlichkeit Leos des Großen kennt, der weiß, daß diese Legende eine wahre Legende ist. Nicht in dem gemeinen niederen Sinne; aber sie bringt in unübertrefflicher Weise zum Ausdruck, daß die ganze Kraft Leos des Großen der Gedanke gewesen ist, den er zeitlebens, wie kein anderer römischer Bischof, geltend gemacht hat: ich bin der Nachfolger des heiligen Petrus. Was er an Majestät und imponierender Würde besaß, das floß ihm aus dieser felsenfesten Überzeugung. Zugleich zeigt die Legende das moralische Übergewicht der römisch-christlichen Kultur über einen Barbarenkönig. — Man erzählt, daß der gewaltigste Papst des 16. Jahrhunderts, Sixtus V., an dem Tage, da er zum Papst gewählt wurde, die Krücken, deren er sich bisher bediente, von sich geworfen habe und frei gegangen sei. Das ist eine Legende. Aber sie zeigt, durch welche Eigenschaften damals nach der Volksmeinung die dreifache Krone gewonnen wurde, und sie bringt in vorzüglicher Weise den Kontrast zum Ausdruck zwischen dem Kardinal und dem Papst. Als Kardinal war Sixtus schmiegsam, zurückhaltend, vorsichtig, als Papst selbständig und energisch. — Eine sehr alte Überlieferung berichtet, der

Apostel Petrus sei in der Nacht vor seiner Hinrichtung im Gefängnis von Furcht und Kleinmut überfallen worden und sei deshalb geflohen. Da sei ihm auf der Flucht plötzlich Christus erschienen und habe auf die erstaunte Frage des Petrus: „Herr, wohin gehst du?“ geantwortet „nach Rom, um mich abermals kreuzigen zu lassen“; beschämt sei Petrus in das Gefängnis zurückgekehrt. Gewiß eine Legende; aber sie ist schon im 2. Jahrhundert in Rom erzählt worden, wo man doch sonst den Petrus nur verherrlichte; sie prägt also den Eindruck aus, daß Petrus bis zu seinem Tode den leichtbeweglichen, vordrängenden aber nicht standhaften Charakter bewahrt hat, den wir aus der evangelischen Geschichte kennen. — Die Meisten, die von dem großen Kirchenvater Augustin gehört haben, kennen den Wahlspruch, der ihm in den Mund gelegt wird: „In notwendigen Dingen Einheit, in zweifelhaften Freiheit, in allen Dingen Liebe.“ Wir wissen jetzt, daß dieser Spruch nicht von Augustin herrührt, sondern aus viel späterer Zeit stammt. Allein es ist noch nicht gelungen, kürzer und besser den Menschen und den Theologen Augustin zu charakterisieren als durch diesen legendarischen Satz. — Dem heißblütigen afrikanischen Kirchenvater Tertullian wird das Wort in den Mund gelegt: „Credo, quia absurdum“ (Ich glaube der christlichen Lehre, weil sie absurd ist). Niemand vermag diese schlimme Paradoxie in den Werken Tertullians nachzuweisen; aber sie charakterisiert den Theologen, der trotzig der Vernunft der Gebildeten den Fehdehandschuh hinwarf. — Kaiser Konstantin der Große soll auf dem Totenbett die Taufe mit den Worten begehrt haben: „Es schwinde nun alle Zweideutigkeit.“ Es ist ganz unglaublich, daß er das wirklich gesagt hat. Allein diese Legende bringt in unübertrefflicher Weise zum Ausdruck, daß das bisherige Verhalten Konstantins gegenüber dem Christentum und dem Heidentum noch nicht ein völlig entschiedenes gewesen ist. — Luther, erzählt die

Legende, hat mit dem leibhaftigen Teufel zu kämpfen gehabt. Aber was damit gemeint ist, sagt uns der Dichter unübertrefflich:

„Er trug den Kampf in breiter Brust verhüllt,
Der jetzt der Erde halben Kreis erfüllt;
Sein Geist war zweier Zeiten Schlachtgebiet:
Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht."

Das alles sind Legenden im engsten Sinn des Wortes; aber das eben Ausgeführte gilt auch dort, wo es sich um große geschichtliche Urteile über eine Persönlichkeit handelt, die im niederen Sinn unrichtig, in einem höheren richtig sind. Wir feiern Gustav Adolf als einen deutschen Helden. Nichts ist leichter zu beweisen, als daß er Deutschland soviel rauben wollte, als er bekommen konnte, daß er keine deutsche, sondern schwedische Politik getrieben hat. Mit Hohn weisen daher die Katholiken auf diesen angeblichen deutschen Helden, den wir rühmen. Allein Gustav Adolf rettete den Protestantismus, wenn er auch Deutschland zerfleischen half. Die Rettung des Protestantismus war aber mittelbar auch die Rettung Deutschlands, ja die einzige Rettung; denn ein spanisch-habsburgisches katholisches Deutschland wäre kein Deutschland mehr gewesen. So mag man mit gutem Gewissen die Legende fortpflanzen, daß Gustav Adolf ein deutscher Held gewesen ist.

Indem die Legende ihre Helden charakterisiert, verstärkt sie oftmals das in ungeschichtlicher Weise, was ihnen eigentümlich gewesen ist. Die Legende liebt die Übertreibung. Allein das ist doch nicht einfach als Unwahrhaftigkeit zu beurteilen. Sie will durch Wort und Schilderung denselben Eindruck hervorrufen, den einst die Person selbst gemacht hat. Aber welches Wort ist dazu fähig? So bleibt ihr nichts übrig, als die überlieferten Züge zu verstärken. Sie tut das oft in sehr kindlicher Weise, und an der Art der Verstärkung kann man feststellen, aus welchen Kreisen die Legende stammt. Anders erzählen die Germanen ihre

Heldengeschichten und anders die Romanen. Anders haben die Morgenländer uns die Heiligen- und Märtyrergeschichten überliefert und anders die Abendländer. Die fränkischen Heiligenlegenden des frühen Mittelalters zeichnen sich durch gemütvolle Schilderung und individuelle Zeichnung aus; die Märtyrergeschichten der Orientalen sind starr und einförmig. Aber Eines können die Biographen gerade heutzutage von der Legende lernen, daß es nicht Aufgabe der Geschichtsschreibung ist, das Kleinliche und Erbärmliche, was in jedem Menschenleben vorhanden ist, der Nachwelt zu überliefern. Eine große Persönlichkeit, welche der Geschichte angehört, gehört ihr doch nur in dem an, was sie ihr bedeutet. Das bringt die Legende unübertrefflich zum Ausdruck. Dagegen sind unsere photographischen Biographien ein wahrer Unfug. Wir haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, das Andenken an eine große Persönlichkeit, die in der Geschichte etwas geleistet hat und fortwirkend leistet, rein zu erhalten. Was geht es uns an, was sie sonst noch gewesen ist, wenn sie nur das wirklich gewesen ist, weshalb wir sie feiern. Allerdings soweit wie die Legende geht, kann der Historiker nicht gehen. Die Legende bildet den Helden zum Typus aus, fordert vom Himmel die schönsten Sterne für ihn und läßt ihn häufig nicht einmal sterben. Sie kann sich nicht davon überzeugen, daß auch gewaltige Geister dem allgemeinen Menschenlose unterliegen. Daher lebt Kaiser Karl im Untersberg, Kaiser Friedrich im Kyffhäuser, und der Grabhügel des Evangelisten Johannes in Ephesus hebt und senkt sich mit den Atemzügen des Schlummernden. Aber sie gönnt auch den vollkommenen Bösewichtern die Ruhe des Todes nicht. Daher ist Nero nicht gestorben, sondern aufbehalten zum Gericht. In dieser Art der Betrachtung zeigt sich eine bemerkenswerte Übereinstimmung in der Legendenbildung aller Zeiten und Völker. Indem die Legende, wie der Prophet, die Personen deutet und wägt, wird sie zum Welt-

gericht und teilt Belohnungen und Strafen aus. Was ist Dantes göttliche Komödie anderes als das Gericht eines Propheten über die Weltgeschichte in der Form der Legende? Hierbei zeigt es sich, daß die Phantasie nicht unerschöpflich ist. Es gibt im großen wie im kleinen flatternde Legenden, die entweder von mehreren Personen gleichförmig erzählt werden oder so lange unruhig umherschweifen, bis sie den richtigen Platz gefunden haben. Sie alle kennen hundert Beispiele für jene wandernden Anekdoten, die lange Zeit umgehen, bald dieses, bald jenes Haupt krönen und den Erzähler oft in Verlegenheit bringen, wenn er sie z. B. vom alten Blücher berichtet und ihm dann entgegengehalten wird: ganz richtig; aber es war der alte Wrangel. Was hier im kleinen tagtäglich begegnet, wiederholt sich auch im großen, und man kann daraus nur den Schluß ziehen, daß jede Anekdote, jede Legende von Rechts wegen dem gehört, auf den sie am besten paßt. Aber wir machen auch die Beobachtung, daß manche Legenden sich gänzlich ablösen von ihrem ursprünglichen Inhaber, dieser in volle Vergessenheit gerät, die Legende aber, an sich vielleicht dürftig und nüchtern, von einem Poeten aufgegriffen und mit bedeutendem Inhalt erfüllt wird. Hier erhält die Legende ein eigentümliches rein poetisches Leben. So sind die Legenden von den großen Magiern, vom Faust, vom ewigen Juden u. a. allmählich entstanden. Aus harten Kieseln hat der Stahl des Dichters Funken geschlagen und die Legende zum allgemein Menschlichen ausgestaltet. Diese Gedichte sind der höchste Triumph der Legende, das Siegel der Wahrheit auf den Spruch: „Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nie"; aber andererseits hat in dieser Form die Legende jeden Zusammenhang mit der Geschichte aufgegeben und sich zu einer neuen Sphäre emporgeschwungen.

Wir haben bisher nur von Legenden gehandelt, die sich auf Personen beziehen. Das ist auch das eigentliche

Reich der Legende. Allein es gibt solche, welche den Gang der geschichtlichen Entwickelung zu ihrem Inhalte haben, ich möchte sie kulturgeschichtliche Legenden nennen. Auch sie sind keineswegs zu verachten. Die Legende schlägt Brücken über Abgründe, über geschichtliche Partien, die dem Historiker noch dunkel sind. Sie verbindet Zeitalter und getrennte Entwickelungen und weist einen einheitlichen Gang der Geschichte nach, wo der Geschichtsschreiber es nicht vermag. Aber wie viel wertvolle Fingerzeige gibt sie ihm doch! Wie oft hat sie wirklich geschichtliche Erinnerungen aufbewahrt! Sie alle kennen jene Sagen von Kadmus und anderen, die aus Phönizien und dem Orient nach Griechenland gekommen sind und dort die Kultur begründet haben! Von Jugend auf haben wir gehört, daß der fromme Aeneas aus Troja flüchtend über Karthago nach Italien gekommen ist; wir kennen die Geschichten von Alba Longa, Romulus und Remus und von der Gründung Roms. Welche Mühe hat man sich im Mittelalter gegeben, die Franken mit den Trojanern in Verbindung zu bringen oder deutsche Fürstenfamilien auf die Heroen der römischen Geschichte zurückzuführen. Diese Legenden wären auch dann schon wertvoll, wenn sie nichts anderes wären als der lebhafte Ausdruck für die Einsicht, daß alle Kultur Überlieferung ist, daß hier nichts wild wächst, sondern daß sich Glied an Glied reiht. Allein sehr viele dieser Legenden enthalten weit mehr. Sie geben wirklich bestimmte Fingerzeige, wie Eines aus dem Anderen geworden ist. Vor allem ist es die religiöse Überlieferung der Nationen, welche diese Art von Geschichtsbetrachtung nicht entbehren kann. Das zeigt sich sogar bei den polytheistischen Völkern, aber in ungleich kräftigerer Weise bei den monotheistischen. Die Überzeugung, daß ein Gott sei und daß dieser Gott die Geschichte leitet, fordert eine einheitliche Betrachtung der Weltgeschichte; ja man kann geradezu sagen, daß wir an eine Weltgeschichte glauben

und eine einheitliche Weltgeschichte zu schreiben versuchen, ist eine Folge des Monotheismus. Zu den ältesten Weltgeschichtsschreibern gehören die alttestamentlichen Propheten. Aber während ihr Auge gen Himmel schaute, schrieb ihre Feder kindliche Züge. In all den großen geschichtlichen Konzeptionen religiöser Art von den Geschichtsbildern der ältesten jüdischen Propheten ab bis zu jenem „teste David cum Sibylla“ steckt mehr Vernunft, als die Schulweisheit sich träumen läßt. Sie sind als geschichtliche Berichte kindlich und unwahr, aber gewaltig und wahrhaftig als Ausdruck des Urteils über den Gang der Geschichte und als Anweisung, wie man sich zu ihr zu stellen hat. Hier offenbart sich die Legende in ihrer ganzen Macht; denn indem sie die Geschichte deutet und durch erschütternde Propheten diese Deutung den Zeitgenossen einprägt, wird sie selbst ein wirksames Element in der Geschichte, wirft sie sich dem Strom des gemeinen Geschehens entgegen, sucht ihn aufzuhalten oder in neue Bahnen zu leiten. Der Prophet, der die Niederlage Israels als Züchtigung deutet, der sich Assur oder Babel entgegenstemmt, weil er an ihren definitiven Sieg trotz des Augenscheins nicht glaubt, ermutigt und rettet durch seine paradoxe Geschichtsdeutung sein Volk. Er bricht die Gewalt der Geschichte durch die Macht der Legende. Man sagt wohl, solche Geschichtsdeutung sei subjektiv. Als ob es überhaupt eine lehrreiche Geschichtsschreibung geben könnte, die nicht subjektiv wäre! Nur dem sehenden Auge und dem urteilenden Geiste erschließt sich die Geschichte. Nur darum kann es sich handeln, daß der Geist das Wahrhaftige und die Kraft erkennt, und daß er die Tatsachen nicht meistert. Neuere deutsche Geschichte vom preußischen Standpunkt zu schreiben, das ist die wahre Geschichte Deutschlands; Kirchengeschichte vom Standpunkt der Reformation zu schreiben, das ist die wahre Kirchengeschichte. Hier wie dort ist man subjektiv und hat den Vorwurf zu gewärtigen,

daß man Legenden bilde. Allein man schreibt die wahre Legende, wenn man die richtig erkannten Tatsachen nach Maßgabe ihrer Kräfte gruppiert.

Aber nun die Kehrseite zu dem Bilde! Die Legende tritt auch in den Dienst der Unwahrheit und Schwäche statt in den Dienst der Wahrheit und Kraft. Die ungeheuere Macht, welche der Mensch besitzt, aus dem natürlichen Geschehen, indem er es deutet, eine zweite Geschichte zu machen — diese Macht wird ihm auch zum Unheil. Das ist der Jammer der Legende, von dem wir im Eingang gesprochen haben, die Geschichtslüge, welche den Tatsachen ihr Maß nimmt, sie erstickt oder fälscht. Den Tatsachen ihr Maß nimmt — nun an dieser Art Legendenbildung sind wir alle jeden Augenblick beteiligt. Je nach der Stimmung, in der uns eine Tatsache trifft, heute so und morgen so, beurteilen wir sie anders. Wir tauschen mit unsern Freunden dieses Urteil aus oder schreiben es nieder, und die Legende ist fertig. Heute schreiben wir, daß die Welt immer schlechter wird, und vielleicht schreiben wir morgen, daß sie besser wird. Heute tadeln wir die Politik, und morgen vielleicht loben wir sie. Überall trifft die Tatsache, indem sie auf Menschen trifft, auf Stimmungen. Stimmungen aber sind ein unreiner Spiegel. Sie werfen das Bild verzerrt zurück. So wird den Tatsachen das Maß genommen, und es entstehen Legenden. Das ist die häufigste, tausendfach sich täglich wiederholende Form der Legendenbildung. Sie ist darum die lästigste, aber nicht die schlimmste.

Ersticken und Fälschen, das sind die beiden Arten, in denen die wahrhaft unheilvolle Legende ihr Werk treibt, durch welche sie den Ernst und die Größe der Geschichte auszutilgen versucht. Sie erstickt die Personen und die Tatsachen. Braucht es Beweise dafür? Sind wir nicht auch von dieser Legendenbildung immerfort umgeben? Nichts liegt uns allen näher, als das naive Vorurteil, es mache sich alles von selbst, oder die Losung lautet: „so ist

es immer gewesen", und jede Partei, jede Denkweise sucht sich in der Vergangenheit wiederzufinden. Weil man fühlt, welch eine Macht die Geschichte ist, und weil es unbequem ist, eine Neuerung verteidigen zu müssen, so sucht jeder sich selbst mit der Vergangenheit zu decken. Das groteskeste Beispiel liefert freilich auch hier die römische Kirche. Sie behauptet es als ein Glaubenssatz, so wie sie heute sei, sei sie schon vor 1800 Jahren gewesen; in ihrer Lehre, ihrer Verfassung, ihren Ordnungen habe sich wesentlich nichts verändert. Wir Protestanten weisen diese Tendenzlegende, welche alle Tatsachen der Kirchengeschichte erstickt, weit von uns; aber machen wir es in Kirche und Staat denn wesentlich anders? Am Ende sind wir nur Dilettanten und sie sind Virtuosen in ein und derselben bösen Sache. Man werfe einen Blick auf unsere öffentlichen Blätter, auf die Geschichtsschreibung unserer Zeitungen! Die Parteilegende regiert — jene Legende, kraft welcher jede Partei, wie sie heute ist, sich mit ihrer klassischen Zeit einfach identifiziert, die Geschichte für sich in Anspruch nimmt und die Tatsachen erstickt! Und wie behandelt die gemeine Legende den wahrhaft großen Mann, den Genius? So lange er lebt, wirkt und daher unbequem ist, ist sie unablässig bemüht, ihn auf das gemeine Niveau herabzuziehen, hundert Geschichten über ihn zu erfinden, damit sie dem großen Haufen das befriedigende Bewußtsein verschaffe: er ist doch ganz so wie wir. Weil die Menge das ewig Gestrige liebt, sucht sie jedes gewaltige Heute zu ersticken. Und doch ist auch das noch nicht die schlimmste Form der Legendenbildung. Wo es sich um das Ersticken handelt, da wirkt noch unbewußter Trieb mit. Aber es gibt eine bewußte Legendenbildung der Lüge, die wissend und schauend die Geschichte fälscht und die Tatsachen in ihr Gegenteil zu verwandeln sucht. Auf allen Blättern der Geschichte sind solche bewußte Lügenlegenden zu finden, und sie haben unsägliches Unheil angerichtet. Ich erinnere

mich einmal das Wort gelesen zu haben: „man muß den Tatsachen die Zähne ausbrechen“, und ein anderes: „man muß die Geschichte durch das Dogma überwinden“. Hier haben Sie die Arznei und das furchtbare Gift der Legende in Eins, je nach der Deutung dieser Worte. Die Arznei — denn gewiß, es gibt nichts Größeres und Segensreicheres als die Überwindung des gemeinen Geschehens durch die wahrhaftige Deutung desselben, durch die Freiheit des Geistes, durch die Kraft des Gottvertrauens. Das Gift; denn wenn jenes Wort besagen soll, man müsse die Geschichte ersticken und fälschen durch raffinierte Tendenzdichtungen, dann wird die Legende zur Mutter der Lüge. In diesem Sinn gilt das Urteil: die wahre Legende ist in der Geschichte die Wahrheit und die falsche Legende ist die Lüge.

Darf ich nun zusammenfassen, was wir aus dieser Übersicht über die Naturgeschichte der Legende lernen können? Die Frage, die wir stellen müssen, lautet: Sind Legenden Geschichtsquellen? Wir antworten: Nein: sie sind es zunächst in keinem Sinn; denn da sie sämtlich, die wahren und die falschen, aus dem Eindruck und dem Urteil geflossen sind, so bieten sie keine Gewähr dafür, daß die Tatsachen richtig wiedergegeben sind. Mit der Feststellung der Tatsachen hat es aber der Historiker vor allem zu tun. Die Wahrheit der Tatsachen zu ermitteln, ist seine heiligste Pflicht. Wehe dem Geschichtsschreiber, der diese Aufgabe gering achtet oder fälscht! Es gibt hier keine Entschuldigung: er ist ein Verräter seines heiligen Berufs. Wer die Tatsachen ermitteln will, muß bei den Institutionen einsetzen; sie sind das Rückgrat der Geschichte. Hier sind Täuschungen am wenigsten zu erwarten. Erst wenn aus dem tatsächlichen Material die Kette der Erscheinungen hergestellt ist, darf sich der Historiker nach den Stimmungsberichten und Legenden umsehen. Selbst die Stimmungsberichte von Augenzeugen sind schlechte Quellen; denn die

Legenden bilden sich oft im Augenblick. Daß es nicht schwer ist, z. B. aus Stimmungsberichten der Reformatoren ein verächtliches Urteil über die Reformation abzuleiten, ist uns jüngst gezeigt worden. Und wie haben die Romantiker die Geschichte übermalt, weil sie mit Vorliebe Legenden ihrer Darstellung zu Grunde legten! So sind die einst vielbewunderten kirchenhistorischen Darstellungen des großen Romantikers Chateaubriand nichts anderes als Legenden aus Legenden. Aber wenn die Kette der Erscheinungen sicher hergestellt ist, dann hat der Geschichtsschreiber nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, die Legenden kritisch zu benutzen; denn wenn er das persönliche Element in der Geschichte schätzen und zur Darstellung bringen will, so muß er nach ihnen greifen. Die gewaltige Persönlichkeit spiegelt sich niemals vollkommen in den Tatsachen; sie spiegelt sich nur in den Köpfen und Herzen derer, die sie entzündet und entflammt hat. Darf ich gleich das Höchste zum Beweise anführen? Wie unvollkommen wäre unsere Kenntnis von Jesus Christus, wenn wir nur seine Worte hätten und nur seine äußere Geschichte kennten! Erst dadurch, daß wir die Legende von ihm besitzen — das Wort hier im weitesten Sinn — d. h. den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht, leuchtet uns das ganze Bild seiner Herrlichkeit auf. Ich rechne hierzu auch alles das, was schon in ältester Zeit von eigentlichen Legenden über ihn erzählt worden ist. Wir mühen uns ab, festzustellen, was hier tatsächlich ist und was nicht, und müssen uns abmühen, sonst wären wir Mietlinge. Aber hoch über jeder Frage und aller Kritik steht die Tatsache, die sich fast in jeder Legende über ihn spiegelt, daß er die höchste Gewalt besessen hat, die überhaupt besessen werden kann, die Gewalt über sich selber, und daß er durch Demut und Liebe die Herzen bezwungen hat. Was hier im Großen gilt, das gilt auch im Kleineren. Die Tatsachen allein bringen uns nie einer entschwundenen Person näher. Aus dem Eindruck,

den sie auf die Gemüter hinterlassen, wird sie selbst erkannt und geliebt: so entzündet sich eine Fackel an der anderen. Nicht nur für die Zeit, aus welcher sie stammen, sondern auch für die Person und das Ereignis, von welchen sie Zeugnis ablegen, können die Legenden somit vom höchsten Werte werden. Die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts ist darum so dürftig und ungenügend gewesen, weil sie die Bedeutung der Legende verkannt hat. Die Kritik allein vermag so wenig Geschichte zu schreiben wie die Romantik.

Aber, was wir heute fordern müssen, ist, daß überall wo die Legende sich als tatsächliche Geschichte gibt, dieser Schein zerstört wird. Wir leben in einem Zeitalter, das den lichten Nebel nicht mehr verträgt, in welchem Geschichte und Legende — das Wort im engeren Sinn genommen — vermischt werden. Es ist freilich leichter, oder es scheint doch so, an Zweck und Ziel, Kraft und Herrlichkeit der Geschichte zu glauben, wenn schöne Legenden sie durchziehen. Es ist leichter auf die göttliche Leitung der Geschichte zu vertrauen, wenn man den Finger Gottes sichtbar schaut. Und gewiß soll man schonend verfahren, wo eine Legende den Halt bildet für eine sittliche Erkenntnis, eingedenk des tiefen Spruches: „Kräfte und Krücken kommen aus einer Hand.“ Aber immer geht die Wahrheit über alles, und schließlich ist in der wirklichen Geschichte Erhebung und Kraft genug zu finden, während man nicht ungestraft unter den Palmen der erfundenen Legenden wandelt.

Hier liegt eine Aufgabe, welche den heutigen und den zukünftigen Historikern gestellt ist. Aber wenn es wirklich eine doppelte Geschichte gibt, eine Geschichte der Tatsachen und eine Geschichte der Gedanken über die Tatsachen, so ist es offenbar, daß wir alle an dieser zweiten Geschichte mitarbeiten. Wie groß ist die Verantwortung, die wir damit tragen! Wie wir urteilen und was wir sprechen, das

schlägt sich nieder. Ein Sandkorn kommt zum anderen, und so bilden sich Überlieferungen, öffentliche Meinungen, die selbst wieder zu Elementen der Geschichte werden. Deshalb müssen wir Rechenschaft geben über jedes unnütze Wort, weil auch die unnützen Worte nicht unwirksam sind. Es gilt, die Zunge im Zaum zu halten, der falschen Legende kräftig entgegenzutreten und mitzuarbeiten an der Überlieferung der Wahrheit und der Kraft, an der Überlieferung der wahren Legende!

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: II

SOKRATES UND DIE ALTE KIRCHE

Rektoratsrede

gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität in Berlin am 15. Oktober 1900. Erschienen im Druck bei Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung) in Giessen.

Die akademische Sitte weist den Rektor an, das neue Studienjahr mit der Betrachtung eines wissenschaftlichen Problems von allgemeiner Bedeutung zu eröffnen. Indem ich dieser Sitte folge, lade ich Sie ein, sich mit mir in ein entferntes Zeitalter zu begeben. Fürchten Sie aber nicht, daß ich Sie aus dem hellen Tag, der uns strahlt, in ein unfreundliches Dunkel führe. Nur die Geschichte, die noch nicht vergangen ist, die ein Teil unserer Gegenwart ist und bleibt, hat Anspruch darauf, von allen gekannt zu werden, und für eine Episode aus dieser Geschichte erbitte ich mir Ihre Teilnahme.

Wie sich die christliche Religion und die griechische Philosophie, oder daß ich besser sage: die griechische Kultur, gefunden und mit welchen Augen sie sich betrachtet haben in dem Momente, als eine der anderen zuerst aufleuchtete, wie sie dann ihre Schätze verglichen haben und Einiges nun in doppeltem Lichte strahlte, Anderes aber erlosch — das ist ein Schauspiel, das zurückzurufen der Betrachtende nie müde werden kann. Aber nicht nur wie ein Schauspiel steht es vor seinen Augen. Die Werte, die ihn bewegen in Gefühl und Tat, in der tiefsten Empfindung und in der höchsten Anspannung des Eigenlebens, und wiederum in Familie und Beruf, in Kirche und Staat — alle die Werte, die den eigentlichen Sinn des Lebens ausmachen, sind geprägt worden in jenem widerspruchsvollen Bunde, der in dem zweiten und dritten Jahrhundert zwischen Griechentum und Christentum geschlossen worden ist.

In der Tat eine concordia discors, denn von beiden Seiten empfand man Gemeinsames und bemerkte doch Trennendes. Das Gemeinsame waren Güter, aus dem Trennenden entwickelten sich Aufgaben: so sind die Spannungen nicht minder wirksam und segensreich geworden als der doppelt versicherte Besitz.

Dort wie hier aber war es je eine Persönlichkeit, in der alles Hohe zusammengefaßt, begründet und verwirklicht erschien. Für das Christentum ist das ohne weiteres klar: in der Person Christi wurde das neue Leben mit allen seinen Gütern angeschaut. Aber auch das Griechentum, sofern es sich als Erhebung über das sinnliche Leben, als ideale Weltanschauung und ernste Sittlichkeit darstellte, besaß einen führenden Heros. War er auch nicht so ausschließlich der Führer wie Jesus Christus, so war er doch die Größe, vor der bald jeder Grieche sich beugte und die er als den Begründer eines höheren Lebens verehrte — Sokrates. Jesus Christus und Sokrates: die beiden Namen bezeichnen die höchsten Erinnerungen, welche die Menschheit besitzt. Zwar war es Sokrates nicht beschieden, wie Philo, Josephus und Virgil, eine Stelle unter den Kirchenvätern zu erhalten, aber etwas viel Größeres hat die Geschichte ihm gespendet. Sie hat seinen Namen, wenn auch in weitem Abstande, mit dem Jesu Christi verbunden. Vom zweiten Jahrhundert ab steht diese Verbindung vor den Augen der empfindenden und denkenden Menschheit als Konsonanz und als Dissonanz, vor allem als ein wundervolles Problem, an dem sich jedes Jahrhundert hat versuchen müssen. Denn es gibt Probleme in der Geschichte, die niemals erledigt werden und die jede Generation neu anfassen muß. Zugleich aber läßt sich hier mit Händen greifen, daß es in der Geschichte der Gedanken die Personen sind, welche die Geschichte machen. Gewiß, sie kamen, weil die Zeit erfüllt war, aber die Weisheit, welche lehrt, daß sie kommen mußten, steht auf der Höhe der

Einsicht, daß überhaupt alles so gekommen ist, wie es kommen mußte.

Christus und Sokrates — unter diesem Titel kann man ein großes Stück der Geistes- und Religionsgeschichte von zwei Jahrtausenden beschreiben. Wie ernsthaft hat sich noch das vorige Jahrhundert um dies Problem bemüht — seine Dichter, seine Philosophen und seine Aufklärer! Hamanns Tiefsinn, Mendelssohns und Eberhards klare Verständigkeit, Matthias Claudius' bewegliche Mitempfindung, Wielands weltmännischer Blick, Klopstocks Begeisterung haben sich an dem Probleme versucht. Einst war Portias, der Gattin des Pilatus, Traum, in welchem ihr Sokrates erschien, allen gebildeten Deutschen bekannt, und der Dichter des Messias ist um dieser ergreifenden Episode willen aufs höchste gepriesen worden. Aber auch noch in unserem Jahrhundert, in welchem Weltanschauung, Wissenschaft und Dichtung immer mehr auseinandergetreten sind und der Poet, ja selbst der Philosoph, selten mehr um die höchste Palme ringt, ist das Problem nicht ganz vergessen. Man braucht auch kein Prophet zu sein, um verkündigen zu dürfen, daß es uns in den nächsten Jahrzehnten wieder mit ganzer Macht beschäftigen wird.

Aber nicht die lange Kette jener Bemühungen gedenke ich Ihnen vorzuführen, sondern, zum Anfang zurückkehrend, möchte ich Ihre Teilnahme für die Frage erwecken, wie von den Christen im vorkonstantinischen Zeitalter Sokrates empfunden und betrachtet worden ist.

Darf ich Sie zunächst an einige Hauptzüge des großen Philosophen erinnern? Bei Griechen und Römern lebte er fort ausschließlich in dem Bilde, welches Plato von ihm gezeichnet hatte. Dieses Bild hatte nicht nur seine Verklärung und Weihe, sondern auch seinen wesentlichen Inhalt durch den Tod empfangen. Sieht man von diesem ab, so erscheint Sokrates als ein Sophist im höheren Sinn

des Worts, der es verstand, seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Wie sie beseitigte er die objektive Spekulation; wie sie hatte er nur für das Individuum in seinem intellektuellen und moralischen Zustande Interesse; wie sie lehnte er es ab, aus der Sitte und Überlieferung die Entscheidung über das Pflichtmäßige zu treffen; endlich wie bei ihnen führte auch bei Sokrates die vernünftige Überlegung noch nicht zu einem systematischen und geschlossenen Wissen, sondern das begriffliche Denken war ihm nur ein Prinzip von Fall zu Fall. Aber freilich, an einem entscheidenden Punkte unterschied er sich von den Sophisten: die vernünftige Überlegung führte ihn nicht auf den jedesmaligen eigenen Vorteil des Individuums, sondern letztlich auf etwas Allgemeines, Bleibendes, eine Art von kategorischem Imperativ. In diesem Sinn schloß sich doch bei ihm das Denken zu einer Einheit, einer Art von Weltanschauung zusammen, deren Ausgangspunkt das Innenleben war und die von einem idealen und ethischen Gedanken beherrscht wurde. Aber wie wenig war diese Lehre an und für sich noch imstande, wie ein Evangelium zu wirken und epochemachend einzugreifen! Das wesentliche Element fügte Sokrates ihr erst durch seinen Tod hinzu. Der Kerker und der Schierlingsbecher sind die eigentlichen Mittel seiner Philosophie gewesen; denn durch sie hob er seine Lehre aus dem Gebiet der dialektischen Kunst und bloßer Worte auf die Höhe der Tat und verlieh dem ideellen Gedanken schlechthin Autorität und Objektivität. So ist es von Plato, so von den Tausenden nach ihm empfunden worden. In die griechische Welt, in diese heitere Welt der Sinnenfreudigkeit und des Genusses, hat Sokrates die Gewißheit und den Ernst eines höheren Lebens gebracht — der sterbende Sokrates, nicht der lehrende, oder der lehrende nur insofern, als er in der Todesstunde lehrte.

Die Anklage, um deren willen er verurteilt worden war, erhielt hierdurch einen ganz neuen Sinn. Verurteilt

worden war er, weil er neue Götter lehrte und weil er die Jugend zum Ungehorsam gegen die Eltern und Staatsgesetze verführte: das behauptete die demokratische Reaktion, deren politisches Opfer er geworden war. Seine Schüler und Verehrer mußten umgekehrt überzeugt sein, daß eben das das Gerechte und Gute sei, um dessen willen man ihn verurteilt hatte. Eine vollständige Umwertung der Werte war damit gegeben: unbekümmert um den Staat, um Sitte und Gewohnheit sich lediglich von persönlicher Überzeugung und freier Selbstentscheidung leiten zu lassen, der sittlichen Prüfung nach den höchsten Maßstäben und der innern Stimme allein zu folgen, das ist das Gute. Und noch etwas, — Leiden, Entbehrung, Verfolgung, der Tod sind keine Übel, sondern können in Quellen der Kraft verwandelt werden; das irdische Leben ist der Güter höchstes nicht, denn es hat ein höheres Leben in sich und über sich; endlich, selbst die Staatsgötter, die olympischen Götter alle, verblassen an Macht und Autorität vor dem Gott, der tief das Innerste erregt. Das sind die Empfindungen und Überzeugungen, die Sokrates durch seinen Tod in der Antike entbunden hat und die die Grundpfeiler einer neuen Weltanschauung in Griechenland geworden sind.

Es bedarf nicht vieler Worte, damit man erkenne, wie verwandt das alles die Christen berühren mußte. Je einfacher und reiner sie ihren eigenen Besitz empfanden, um so deutlicher mußte ihnen die Übereinstimmung sein. Aber andererseits — wie groß war doch wiederum der Unterschied! Dieser Sokrates verlegte alle höheren Güter in das Gebiet der Erkenntnis; sie, die Christen, aber waren angewiesen, alle menschliche Erkenntnis mißtrauisch zu betrachten. Er rief zum Wissen, sie aber zum Glauben. Er ließ die Götter gelten; sie aber betrachteten sie als Dämonen. Er zeigte den Weg zur Selbsterlösung; sie kannten einen Erlöser und hofften auf ihn. Wie können so viele Gegensätze bestehen bei soviel Gemeinschaft?

Ein Jahrhundert lang hören wir in christlichen Kreisen nichts von Sokrates, nicht einmal den Namen. Paulus schweigt über ihn, obschon er von griechischer Philosophie nicht ganz unberührt geblieben ist. Auch im Gefängnis erinnert er sich nicht an den verhafteten Philosophen. Nicht einmal die Legende hat es gewagt, dem Apostel ein Urteil über Sokrates in den Mund zu legen, obschon sie ihn mit Seneca zusammenbringt. „Wenn unsere Bekenner etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden", bezeugen die Christen; aber Sokrates erwähnen sie nicht. Erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wird sein Name in unseren Quellen zum erstenmal genannt, und von nun an verschwindet er nicht mehr.

Es sind die christlichen Apologeten gewesen, die ihn aufgenommen haben, jene Männer, die das Christentum auf den Boden der griechischen Philosophie, ja überhaupt des Griechentums, hinüber pflanzten. Und — daß ich es gleich sage — der erste, der dies mit ungemeiner Energie getan hat, ist zugleich derjenige, der Christus und Sokrates einander am nächsten gerückt hat, der Apologet Justin. Um das Jahr 150 hat er eine umfangreiche Verteidigungsschrift für das Christentum an die Kaiser Antoninus Pius und Marc Aurel, an den Senat und das ganze römische Volk gerichtet. In dieser Schrift streift er nicht nur Sokrates und seine Lehre, sondern die Beziehung auf sie bildet vom ersten bis zum letzten Blatt ein Hauptmittel der Verteidigung und des Beweises. Er weiß, daß seine kaiserlichen Adressaten Sokrates über alles schätzen; deshalb hat er seine Schrift durchflochten mit platonischen Zitaten und mit Anspielungen auf die letzten Reden des Philosophen. Aber er selbst ist als Christ ein Verehrer des Sokrates geblieben, und darum argumentiert er zuversichtlich und unbefangen von ihm aus für die Christen und für Christus. Wir Christen alle erleiden heute das, was Sokrates erlitten hat, weil wir wie er denken und handeln;

wir sind mit ihm ungerecht verurteilt; wir sind mit ihm im Kerker; wir werden mit ihm getötet und — wir sind mit ihm unverwundbar; denn Anytus und Meletus können uns wohl töten, aber schaden können sie uns nicht. Das ist keine Rhetorik, das ist auch nicht zufällige Übereinstimmung, nein — Justin ist tief davon durchdrungen, daß sich in der Verurteilung der Christen die Verurteilung des Sokrates wirklich fortsetze. Diese Überzeugung muß er beweisen, und er beweist sie; denn so lauten seine Worte: „Als Sokrates die Menschen von den Dämonen abzuwenden versuchte, da haben es diese dahin gebracht, daß er als ein Gottesleugner und Frevler sterben mußte; denn sie ließen die Behauptung verbreiten, er führe neue Gottheiten ein. Dasselbe tun sie heute uns gegenüber; denn nicht nur bei den Griechen hat der Logos die falsche Religion durch Sokrates widerlegt, sondern auch bei den Barbaren ist dies geschehen. Dort aber ist er persönlich erschienen und hat als Jesus Christus die Dämonen überwunden.“ Und an einer anderen Stelle: „Alle die mit dem Logos gelebt haben, die waren Christen, wenn sie auch als Gottesleugner galten, wie unter den Griechen Sokrates.“ Und an einer dritten: „Unter allen Philosophen ist Sokrates der beste gewesen; denn er hat Homer und die Götter der Dichter verschmäht, dagegen die Menschen angewiesen, den unbekannten Gott mittelst des Logos zu suchen und zu erkennen; er selbst hat Christus zum Teil erkannt; denn Christus ist die persönliche Erscheinung des Logos, der jedem Menschen inne wohnt.“

Sokrates und Christus gehören also zusammen und werden von Justin der griechischen Religion entgegengesetzt. Sie gehören aber zusammen, weil ein und derselbe Logos in Beiden gewaltet hat.

Enger kann man die Verbindung nicht fassen; aber Justin ist dabei nicht blind gegenüber dem Unterschied. Dieser Unterschied ist ihm ein gewaltiger; denn, so führt

er aus: Sokrates war nur ein Werkzeug des Logos, in Christus aber ist dieser selbst erschienen; weiter, Sokrates hat die Wahrheit nicht vollständig und rein erkannt, denn er besaß nicht den ganzen Logos; endlich „dem Sokrates hat niemand solchen Glauben geschenkt, daß er für seine Lehre gestorben wäre, für Christus aber gehen nicht nur Philosophen, sondern auch Handwerker und ganz ungebildete Leute in den Tod". Diese letzte Wendung ist ganz besonders lehrreich: Justin vermeidet es, die so nahe liegende Parallele zwischen dem Tod des Sokrates und dem Tod Christi zu ziehen. Dagegen stellt er das Verhalten der Jünger Beider in einen Gegensatz und erschließt aus ihm die einzigartige Kraft der Predigt Jesu.

In Hinsicht auf Reinheit, Universalität, Faßlichkeit und Überzeugungskraft also steht dem Justin das Christentum hoch über der sokratischen Lehre; aber kein Zweifel — Sokrates und seine Philosophie gehören auf die Seite der Wahrheit und nicht auf die Seite des Irrtums, darum zu Christus und nicht zum Heidentum. Ähnlich wie Justin haben auch die übrigen griechischen Apologeten geurteilt, die etwas später geschrieben haben. Sie streifen die Person des Sokrates zwar nur, und er steht ihnen nicht im Mittelpunkt des Interesses, aber sie verehren ihn. Tatian schildert das ganze Griechentum mitsamt seinen Philosophen in den düstersten Farben, aber Sokrates nimmt er aus: „Es gibt nur einen Sokrates." Athenagoras stellt wie Justin die Christen mit dem athenischen Philosophen zusammen: „Wie dieser durch die öffentliche Meinung nichts von seiner Vortrefflichkeit einbüßen konnte, so vermag auch uns Christen die grundlose Verleumdung in Bezug auf die Reinheit unseres Lebens nicht zu schaden." Der Philosoph Apollonius erinnert seine Richter, die römischen Senatoren, an die berühmte Stelle aus Plato, wo dieser von dem wahrhaft Gerechten weissagt, er werde gegeißelt, gefoltert, geblendet und zuletzt aufgepfählt werden. Dann fährt er fort: „So

wie die athenischen Ankläger über Sokrates ein ungerechtes Todesurteil abgegeben haben, so haben die Gottlosen auch über unseren Meister und Erlöser das Verdammungsurteil gefällt; denn die Gerechten sind den Gottlosen stets verhaßt.“ Nur einen alten griechischen Apologeten gibt es, der hier eine Ausnahme macht und Sokrates einfach in das blinde Heidentum einrechnet. Es ist gewiß nicht zufällig, daß dieser Eine zugleich ein Bischof gewesen ist — Theophilus von Antiochien. Er stößt sich daran, daß Sokrates, wie die Überlieferung sagt, bei dem Hunde und der Platane zu schwören pflegte, und schloß daraus, daß er nichts von der Wahrheit erkannt habe, und daß daher auch sein Tod sinn- und zwecklos gewesen sei. Jene Schwüre des Sokrates mußten freilich seinen christlichen Verehrern sehr unangenehm und bedenklich sein, aber sie wußten sich mit ihnen abzufinden. Lediglich um die Athener und ihren Glauben zu verspotten, meinten sie, habe Sokrates solche Schwurformeln gebraucht. So gewiß waren sie, daß der Mann, der, wie die christlichen Bekenner, für seine Lehre gestorben war, unmöglich im Götzendienst stecken geblieben sei.

Er war für seine Lehre gestorben und die Christen starben für ihre Lehre — diese Übereinstimmung hat selbst die gebildeten Gegner des Christentums stutzig gemacht, und noch andere Verwandtschaften fielen ihnen auf. Celsus, der älteste und tüchtigste literarische Bestreiter des Christentums, hat in der Einleitung zu seiner Schrift die gefährdete Lage der Christen mit der des Sokrates verglichen. Leider kennen wir an dieser Stelle den Wortlaut seiner Ausführungen nicht mehr und wissen daher nicht, wie er sich aus dem für seinen eigenen Standpunkt tödlichen Vergleich herausgezogen hat. Eben derselbe Celsus behauptet auch, daß die Christen das Gebot, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, einer Anweisung des Sokrates entnommen hätten, und daß auch ihre Unterscheidung einer mensch-

lichen und einer göttlichen Weisheit dieser Quelle entstamme. Der Heide Cäcilius rät den Christen, wenn sie denn durchaus philosophieren wollten, Sokrates nachzuahmen und jene Zurückhaltung in Bezug auf die himmlischen Dinge zu üben, der er sich befleißigt habe. Lucian, der Spötter, behauptet, die Christen hätten einen ihrer hervorragenden Lehrer „den neuen Sokrates" genannt. Galen gesteht einzelnen Christen zu, daß sie wie wahre Philosophen, also wie Sokrates, die sinnlichen Genüsse und den Tod verachten. Umgekehrt sucht Marc Aurel zu zeigen, daß die Übereinstimmung des Sokrates und der Christen in der Todesbereitschaft nur eine scheinbare sei; denn jene sei selbstbewußt und voll keuschen Ernstes gewesen, diese aber unbesonnen und prahlsüchtig. Man erkennt deutlich — auch für die Gegner lag hier ein Problem. Nicht nur die Christen nahmen Sokrates für sich in Anspruch; auch ihre Feinde fanden hier Übereinstimmungen, die sie in Verwunderung setzten und für die sie nach Erklärungen suchen mußten. Gegenseitig bezichtigte man sich des Plagiats: Sokrates hat die heilige Schrift geplündert; nein — Christus oder die Christen haben die griechische Philosophie bestohlen. So sehr empfand man das Gemeinsame, und so unfähig war man, es zu erklären!

Aber — kann man einwenden — ist hier nicht alles herüber und hinüber nur dialektisch-apologetische Kunst gewesen? War es den christlichen Philosophen wirklich Ernst mit ihrer Verehrung des Sokrates? Bei Justin kann darüber kein Zweifel sein und ebensowenig bei der Gruppe von Theologen, die sich unmittelbar ihm anschließt, den alexandrinischen christlichen Gelehrten. Clemens, Origenes und ihre Schüler haben mit der gleichen Hochachtung von Sokrates gesprochen, wenn sie für Christen und wenn sie für das große Publikum geschrieben haben. Der Ausdruck „Hochachtung" ist noch viel zu schwach: Sokrates war ihnen ein Zeuge der Wahrheit, ja der Zeuge innerhalb der

griechischen Geschichte. Noch mehr: Clemens Alexandrinus hat die ganze Geschichte der griechischen Philosophie von Sokrates ab nicht im Kontraste zum Christentum betrachtet, sondern als Vorhalle desselben wie das alte Testament, und auch Origenes und seine Schüler beurteilten sie ähnlich. Wie war ihnen das möglich, da sie doch überzeugte kirchliche Christen waren und der Bedeutung der Person Christi nichts abzogen? Nun, möglich, ja selbstverständlich war es ihnen, weil sie in der christlichen Religion nicht eine Religion sahen, sei es auch die wahre, sondern weil sie sie als die Religion erkannten, auf welche die religiöse Anlage aller Menschen hinweise und die sich in der Menschheitsgeschichte vorbereitet habe. Diese Erkenntnis machte sie nicht tolerant, sondern wahrhaft liberal, d. h. sie wußten das Gute, wo immer es sich zeigte, zu finden und zu schätzen und brachten es mit der christlichen Predigt in Verbindung. Daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster, ihre Erkenntnisse samt und sonders Irrtümer seien — von diesem trüben Gedanken waren sie noch weit entfernt. Freilich entfernten sie sich auch von jener Auffassung des Bösen und der Sünde, welche Paulus verkündigt hatte; aber man kann nicht sagen, daß sie die einzige ist, die sich mit dem Evangelium vereinigen läßt.

Wie sehr Clemens und Origenes Sokrates geschätzt haben, erkennen wir am besten an der vollkommenen Unbefangenheit, mit der sie seine Aussprüche als anerkannte Wahrheiten zitieren; ja Clemens verbindet sie sogar mit Bibelsprüchen. Origenes tut das nicht mehr; die Bibel steht ihm zu hoch, aber Sokrates ist auch ihm über jeder Kritik erhaben. „Er hat", sagt er, „im Gefängnis mit vollkommener Furchtlosigkeit und mit aller Seelenruhe so viele und so erhabene Gedanken ausgesprochen, daß ihm kaum die zu folgen vermochten, die vollständig gefaßt waren und von keiner drohenden Gefahr beängstigt wurden." Nur einmal erscheint seine unbedingte Verehrung er-

schüttert, wo er sich erinnern muß, daß Sokrates doch auch den Götzen geopfert hat. Aber mit Clemens ist er der Überzeugung, daß das Dämonium des Sokrates kein böser Geist gewesen ist, sondern ein Geist des Schutzes und der Wahrheit. Das ist die stärkste Probe ihres Glaubens an den Philosophen; denn es war für jeden Christen ein hartes Stück, dieses Dämonium anzuerkennen. Schon der bloße Name mußte abschrecken. Am lehrreichsten aber ist es, zu sehen, wie Origenes in seinem großen Werke gegen Celsus den Übereinstimmungen zwischen Sokrates einerseits und Christus und den Christen andererseits nachgeht. Tausend Jahre später haben die Schüler des heiligen Franziskus „Conformitates" zwischen ihrem Meister und Jesus aufgesucht und zusammengestellt. Dasselbe hat bereits Origenes getan; nur einige seien angeführt: Jesus ist eines schmählichen Todes gestorben, Sokrates auch; Jesus hat gelehrt, den Tod nicht für ein Unglück zu achten und ihm gegenüber furchtlos zu bleiben, Sokrates auch; Jesus hat die Sünder zu sich gerufen, Sokrates hat den Phädon aus einem schlechten Hause herausgenommen und ihn der Philosophie zugeführt; von Jesus werden höchst wunderbare und anscheinend unglaubwürdige Geschichten berichtet, von Sokrates auch; Jesu Sprüche und Gleichnisse bedürfen der allegorischen Erklärung, Sokrates' Mythenerzählungen ebenfalls; aus Jesu Verkündigung endlich haben sich verschiedene Sekten und Schulen entwickelt, nicht anders aus der Lehre des Sokrates.

Diese Hochschätzung des athenischen Philosophen hat Origenes auf seine Schüler übertragen. In der Lobrede, die Gregorius Thaumaturgus seinem Meister gehalten hat, weiß er ihm kein höheres Lob zu spenden als in den Worten: „Wie Sokrates hat mich Origenes gezügelt und geleitet." Ebenderselbe Gregorius bezeichnet das sokratische Wort „Erkenne dich selbst" als das Gebot der tiefsten Weisheit. Ein anderer christlicher Philosoph, Methodius, eignet

sich die Auffassung vollkommen an, die Sokrates über den Tod ausgesprochen hat. In die Weltchronik des Eusebius ist Sokrates als der „Philosophos kathartikos", der Philosoph „der Reinigung", aufgenommen, der durch „den Wahnsinn" der Athener den Tod erlitten hat. Damit erschien das christliche Urteil über Sokrates für alle kommenden Zeiten in einem maßgebenden Werke festgelegt. Aber auch mitten im bewegten Leben und in der Todesstunde haben christliche Märtyrer des 3. Jahrhunderts noch immer des Sokrates gedacht und sich auf ihn berufen, so Pionius und Phileas. „Ich opfere nicht; denn ich wache eifersüchtig über meine Seele. Nicht nur wir Christen tun so, sondern auch Heiden; nimm Dir den Sokrates als Beispiel: da er zum Tode geführt wurde und seine Gattin und Kinder neben ihm standen, kehrte er nicht um, sondern nahm bereitwillig den Tod auf sich." Aus dem ganzen Gebiet des Griechentums ist mir in der Zeit vor Konstantin neben Theophilus von Antiochien, den ich bereits erwähnt habe, nur noch ein Christ bekannt, der sich abschätzig über Sokrates geäußert hat. Dieser Eine — es ist der Verfasser der clementinischen Homilien, und er beschuldigt Sokrates grober Unsittlichkeit — ist aber nur seiner Sprache nach ein Grieche; in Wahrheit ist er ein jüdisch-syrischer Christ. Der griechische Geist ließ sich seinen Sokrates nicht rauben, auch dann nicht, als er sich dem Evangelium unterworfen hatte.

Aber wer kann behaupten, daß sich diese Verbindung der Lehre des Sokrates und Christi auf eine vollständige und tiefe Einsicht in die Eigentümlichkeit Beider gründete? Man darf wohl sagen: sie kam zu früh, und sie floß mehr aus der sittlichen Stimmung, dem Willen und der Verehrung als aus gesicherter Erkenntnis. Tat man nicht Beiden Gewalt an, indem man sie einander so nahe rückte, und gab man nicht wesentliche Gedanken des Christentums preis, wenn man hier nur Übereinstimmungen sehen wollte? Die abendländischen Theologen sind es gewesen, die dies

erkannt haben, die Lateiner, die durch kein ursprüngliches Band mit Sokrates und dem Griechentum verbunden waren. Sie haben den Unterschied und Gegensatz zum Ausdruck gebracht. Aber indem sie das taten, wurden sie in der Negative ungerecht; denn eine relative und wahrhaft geschichtliche Betrachtung gab es überhaupt noch nicht. Doch haben es nur zwei unter ihnen, Minucius Felix und Novatian, über sich gebracht, den großen Philosophen als verführten und verführenden Irrgeist, ja als „attischen Schalksnarren" einfach beiseite zu schieben. Die beiden einflußreichsten abendländischen Apologeten, Tertullian und Lactantius, haben ein widerspruchsvolles Bild des Sokrates entworfen, in welchem aber die ungünstigen Züge weit überwiegen.

Tertullian räumt in seiner großen Verteidigungsschrift für das Christentum ein, daß Sokrates die falschen Götter verworfen habe und daß er deshalb verurteilt worden sei. Daher läßt er ihm den Titel des Weisesten der Griechen. „Er erkannte etwas von der Wahrheit", sagt er, „und ein gewisser Anhauch derselben hat ihn den Göttern Trotz bieten lassen." „In ihm ist die Wahrheit im voraus verdammt worden, und sein Tod ist das große Beispiel, daß sie zu allen Zeiten den Menschen verhaßt gewesen ist." Auch die Schwurformeln des Sokrates „beim Hunde und dem Holze" will Tertullian so deuten, daß die Götzen dadurch verspottet werden sollten. In allen diesen Urteilen, nur nicht in dem letzten, stimmt Lactantius mit ihm überein; er rechnet es aber Sokrates außerdem noch zu hohem Lobe, daß er sich für das Nicht-Wissen entschieden und die ganze Philosophie in Ethik verwandelt habe. Aber damit ist auch das Lob des Philosophen bei beiden Apologeten erschöpft, und tiefe Schatten verdunkeln es: dieser Sokrates ist doch ein falscher, ja letztlich ein unsittlicher Philosoph gewesen; den christlichen Häretikern, nicht der Kirche, hat er Stoff für ihre Lehren gegeben; er hat die

Wahrheit nicht besessen, sondern sie nur gesucht, ja nicht einmal ernsthaft — mit dem Wunsche sie zu finden — gesucht; von einem bösen Dämon hat er sich leiten lassen; die Jugend hat er zu abscheulichen Lastern verführt, die Weibergemeinschaft hat er empfohlen; im Grunde war er irreligiös, denn er verkündete, daß das, was über uns ist, uns nichts angehe, und endlich — auch jenen Anhauch von Wahrheit, der ihn die falschen Götter verachten lehrte, hat er in der Todesstunde eingebüßt; denn er ließ dem Äskulap einen Hahn schlachten!

In dem letzten Urteil haben Tertullian und Lactantius die heiligste Erinnerung der Antike, gleichsam ihr Evangelium, anzutasten gewagt — den sterbenden Sokrates. Die Seelenstärke, die er in der Todesstunde bewiesen, seine letzten Reden, das Zeugnis, das er in Wort und Tat für den Adel und die Unsterblichkeit der Seele abgelegt, hatten ihn zum Heiligen des Altertums gemacht. Alles übrige von ihm und seiner Lehre war verblaßt und vergessen; niemand achtete darauf; um so heller erstrahlte der Konfessor und der Märtyrer. Diesen wagte Tertullian anzugreifen und in den Staub zu ziehen, und weshalb? Weil er in der Todesstunde befohlen hatte, dem Äskulap einen Hahn zu schlachten! Alle griechischen Apologeten sind schweigend über diesen dunklen und peinlichen Punkt hinweggegangen; aber auch Tertullian selbst hat gefühlt, daß er die wundervolle Größe des sterbenden Sokrates nicht durch den einen Hinweis auf das Hahnenopfer niederreißen könne. Wollte er das Evangelium der Antike vernichten in der Überzeugung, daß nicht wahrhaft groß, nicht rein und heilig gewesen sein könne, wer der Offenbarung entbehrte und den Dämonen noch geopfert hat, so mußte er Zug um Zug all das Herrliche vernichten, was Plato im Phädon und sonst von dem sterbenden Sokrates berichtet hatte. Lange ist er selbst vor dieser furchtbaren Aufgabe zurückgeschreckt; erst in einem seiner letzten Werke hat

er sie vollzogen. Die große Untersuchung über das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele, die wissenschaftlich bedeutendste Arbeit, die wir aus seiner Feder besitzen, nötigte ihn, sich mit Sokrates auseinanderzusetzen. Wer über dieses Thema schrieb, mußte zu Plato's Phädon Stellung nehmen, das war selbstverständlich; aber Tertullian mußte das erst recht, da er im Grunde dasselbe über die Unsterblichkeit der Seele zu sagen hatte, was der sterbende Sokrates gelehrt. Wie wird er ihn also ins Unrecht setzen können? Hören wir seine Ausführungen; mit Bedacht sind sie bereits im Prologe entwickelt, eröffnen also das Werk:

„Im Kerker des Sokrates wurde über den Zustand der Seele verhandelt. Wenn auch auf den Ort nichts ankommt, so ist mir doch allem zuvor zweifelhaft, ob die Zeit für den, der hier Belehrungen erteilt hat, eine gelegene war. Denn was sollte wohl die Seele des Sokrates in jenem Augenblick noch mit Evidenz erkannt haben, da das heilige Schifflein schon vom Lande abgestoßen, der Schierlingsbecher bereits getrunken und die Seele, wenn es nach der Ordnung der Natur ging, durch die Nähe des Todes notwendig in eine gewisse Erregung versetzt war? Wie heiter und ruhig sie auch gewesen sein mag, wie wenig sie sich auch unter die weichen Gefühle der Natur beugen ließ, sie war doch in Unruhe durch die Anstrengung, nicht unruhig zu werden, sie war in ihrer Standhaftigkeit erschüttert durch die krampfhafte Niederzwingung der Schwäche. Weiter, wofür wird ein zu Unrecht Verurteilter sonst noch Sinn haben als Trostgründe aufzusuchen in Bezug auf die Unbill? Zumal der Philosoph, dieses vom Ruhm lebende Geschöpf! So gratulierte sich denn Sokrates selbst zu seinem Tode, weil es besser sei, ungerecht als gerecht verurteilt zu werden, und, um seinen Anklägern ihren Triumph zu rauben, demonstrierte er die Unsterblichkeit der Seele. Also stammte die ganze damalige Weisheit des Sokrates aus den An-

strengungen eines tendenziösen Gleichmuts, nicht aus der Zuversicht der erlebten Wahrheit. Denn wer kann die Wahrheit inne werden ohne Gott? wer Gott erkennen ohne Christus? wer Christum finden ohne den heiligen Geist? Näher liegt es gewiß, bei Sokrates einen ganz anderen Geist anzunehmen; denn man sagt ja, daß ihn von Kindheit an ein Dämon begleitet habe. Indes, wenn selbst dieser Sokrates, den der pythische Dämon als den Weisesten bezeichnet, die Unsterblichkeit der Seele bezeugt hat, um wie viel mehr Gewicht hat das Zeugnis der christlichen Weisheit, bei deren Anhauch die ganze Macht der Dämonen zurückweicht! Sie ist die Weisheit aus der Schule des Himmels; sie leugnet kühn die Götter dieser Welt; sie erweist sich nicht als zweideutig durch den Befehl, dem Äskulap einen Hahn zu opfern; sie führt keine neuen Dämonen ein; sie verführt die Jugend nicht, sondern lehrt sie alles, was keusch und züchtig ist. Weil sie so ist, darum hat sie die ungerechte Verurteilung nicht bloß von seiten einer Stadt, sondern des ganzen Erdkreises für die Wahrheit zu ertragen, für die Wahrheit, die um so verhaßter ist, je vollkommener sie erscheint. Sie schlürft auch nicht den Tod in heiterem Feierkleid aus einem Becher, sondern muß ihn nebst allen Erfindungen der Grausamkeit am Kreuz und auf dem Scheiterhaufen durchkosten, und sie stellt in dem viel finstereren Kerker dieser Welt ihre Untersuchungen über die Seele mit ihren Phädonen nach den Anweisungen Gottes an. Der wahre Lehrmeister der Seele ist ihr Schöpfer. Von ihm allein sollst du lernen, und wenn nicht von ihm, dann von keinem anderen; denn wer kann enthüllen, was er bedeckt hat? Dort soll man fragen, wo man, auch ohne Antwort zu erhalten, am sichersten geht. Es ist besser, etwas durch Gott nicht zu wissen, weil er es nicht geoffenbart hat, als durch einen Menschen zu wissen, weil er über wertlose Mutmaßungen doch nicht hinauskommt.“

„Wehe, wehe, du hast sie zerstört, die schöne Welt“ — so muß man ausrufen. Und mit welchen Mitteln zerstört! Wie kreuzt sich in diesen Ausführungen die Überzeugung von der unerreichten Höhe des Evangeliums mit abscheulicher Sophistik! Hat Tertullian selbst an diese pfäffischen Ausführungen geglaubt, war es ihm Ernst mit dieser Kritik des sterbenden Sokrates? Ja und nein! Ernst war es ihm mit seiner Theorie, mit dem Glauben, daß die Wahrheit ausschließlich in der biblischen Offenbarung zu finden sei; aber er hat wider sein Wissen und sein Gewissen gezeugt, wenn er dieser Theorie zuliebe die Tatsachen beugte und den Sokrates in den Staub zog. Läßt sich doch unschwer bemerken, daß bei Tertullian hinter der ungerechten Verurteilung noch immer eine scheue Anerkennung unüberwindlich ruht. Der Mann, der einst das herrliche Büchlein „De testimonio animae naturaliter Christianae“ geschrieben hat, vermochte es doch nicht über sich zu bringen, dem Sokrates zum zweitenmal den Schierlingsbecher zu reichen. Ein Funke griechischer Auffassung lebte auch noch in ihm, jener Überzeugung von der Einheit der geistigen und der religiösen Funktion. Aber — wenn bereits Sokrates für die Wahrheit gestorben war, was blieb für Jesus Christus übrig? Mit Recht empfand Tertullian, daß hier etwas viel Höheres in die Geschichte eingetreten sei, aber er vermochte dieser Empfindung nur auf Kosten des Sokrates Ausdruck zu geben.

Doch — den letzten Schritt hat erst Augustin getan, und zwar durch seine furchtbare Theorie, daß alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen seien. Erst diese Lehre tauchte alles in dunkle Nacht, was das Altertum Erhabenes und Großes hervorgebracht hat. Aber — wie so oft in der Geschichte — eben wenn eine einseitige Betrachtung bis zur letzten Spitze durchgeführt ist, stellt sich der Umschlag und der Fortschritt in der Methode der Erkenntnis ein. Man kann die augustinische Theorie auch

als den Anfang der Einsicht fassen, daß Religion etwas Anderes ist als ein Wissen, daß griechische Philosophie und Christentum zwei spezifisch verschiedene Größen sind, daß daher jede für sich zu betrachten und nach verschiedenen Maßstäben zu würdigen ist. Das ist der volle Gegensatz zu der Meinung der griechischen Apologeten, beide gehörten einfach zusammen und die eine ließe sich aus der anderen deuten und erklären. Wohl gibt es eine letzte Betrachtung, nach welcher diese Auffassung ein Recht hat, aber zunächst bildete sie ein starkes Hemmnis für das Verständnis beider Größen. Der, welcher sie auseinander gerissen hat, hat damit, ohne es zu wissen und zu wollen, der Erkenntnis einen Dienst geleistet. Auf dem abendländischen Boden, nicht auf dem griechischen, ist, freilich erst nach Generationen, die zutreffendere Erkenntnis des Christentums und auch des Sokrates erwachsen, und heute wissen wir besser, als es irgend jemand im zweiten Jahrhundert gewußt hat, was sie trennt und was sie verbindet. Wir nehmen Christus nicht mehr für die Philosophie in Anspruch und Sokrates nicht mehr für das Christentum; wir erkennen, daß an die Höhe des Evangeliums nichts heranreicht; aber doch bezeugen wir mit Justin, daß auch in Sokrates der Logos gewaltet hat.

Ich bin am Schlusse, aber ein Doppeltes möchte ich Ihnen, meine Herren Kommilitonen, noch ans Herz legen: erstlich, was Sie auch studieren mögen, vernachlässigen Sie die Geschichte nicht, die große Geschichte und die Ihrer Wissenschaft. Glauben Sie nicht, daß Sie Erkenntnisse einsammeln können, ohne sich mit den Persönlichkeiten innerlich zu berühren, denen man sie verdankt, und ohne den Weg zu kennen, auf dem sie gefunden worden sind. Keine höhere wissenschaftliche Erkenntnis ist eine bloße Tatsache; eine jede ist einmal erlebt worden, und an dem Erlebnis haftet ihr Bildungswert. Wer sich damit be-

gnügt, nur die Resultate sich anzueignen, gleicht dem Gärtner, der seinen Garten mit abgeschnittenen Blumen bepflanzt. Sodann aber — erkennen Sie an der Geschichte des Sokrates, was den wahrhaft großen Mann macht und was von ihm bleibt. Nur der Teil seiner Philosophie ist geblieben, den er durch die Tat besiegelt hat, alles andere ist vergessen. Auch an Sie stellt die Wissenschaft, zu der Sie berufen sind, nicht nur die Anforderung zu forschen und zu lernen, sondern lebendige Zeugen des Wahren und Guten zu werden, Männer, die da bereit sind, um dieser Güter willen jedes Opfer zu bringen. Der Dienst der Wahrheit ist Gottesdienst, und in diesem Sinne sollen Sie ihn treiben.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: III

AUGUSTINS KONFESSIONEN

Vortrag

erschienen in 8. Aufl. 1903 bei Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung) in Giessen.

In der Zeit vom Tode Konstantins bis zur Plünderung Roms durch die Vandalen (c. 340—450) ist das geistige Kapital zusammengebracht worden, in welchem sich die Überlieferung des Altertums an das Mittelalter darstellt.

Mag man auf die Religion und Theologie, auf die Wissenschaft und Politik, mag man auf die leitenden Ideen der mittelalterlichen Menschen überhaupt blicken — überall gewahrt man die vollkommene Abhängigkeit von den Erkenntnissen, welche in jenem Jahrhundert der Völkerwanderung von den Kirchenvätern zusammengestellt worden sind.

Diese Erkenntnisse selbst tragen freilich nicht den Stempel frischer Produktion; sie sind vielmehr lediglich eine Auswahl aus einer ungleich reicheren Fülle von Ideen und lebendigen Kräften.

Nachdem die Kirche im Reiche Konstantins zum Siege gekommen, suchten ihre Führer sich des allgemeinen geistigen Lebens zu bemächtigen und alles der Herrschaft der Kirche und ihres Geistes zu unterwerfen. Die große Aufgabe, längst schon in Angriff genommen, das Christentum mit dem Reiche und der antiken Kultur zu verschmelzen, wurde mit erstaunlicher Schnelligkeit zu Ende geführt. Jetzt erst wurde der Bund zwischen der christlichen Religion und der antiken Philosophie festgeschlossen. Günstige Bedingungen ermöglichten noch einmal einen regen Austausch zwischen Abendland und Morgenland, zwischen Römischem und Griechischem. Die lateinische Kirche wurde mit dem Kapitale griechischer Wissenschaft ausgestattet, unmittelbar bevor die große Scheidung zwischen dem Osten

und Westen eintrat. Es ist, als ob man das drohende Verhängnis, die hereinbrechende Nacht der Barbarei, geahnt hätte. In Eile wurde der feste Bau der Kirche fertig gezimmert. In die Dogmatik zog man hinein, was man aus der griechischen Philosophie brauchen zu können meinte; alles übrige wurde als gefährlich oder als häretisch zurückgestellt und so allmählich beseitigt. Die Verfassung der Kirche ergänzte man aus den erprobten Formen der Reichsverfassung; in der kirchlichen Rechtsbildung folgte man dem römischen Recht. Die Gottesdienstordnung wurde revidiert und weiter ausgeführt: was an den alten heidnischen Mysterien imponierend und ehrwürdig erschien, hatte man schon längst nachgeahmt; nun wurde alles noch prunkvoller. Es bildete sich jenes feierliche Gepränge, die wunderbare Vereinigung erhabener Gedanken mit zeremoniösen Formen, welche den katholischen Gottesdienst noch heute so eindrucksvoll macht. Auch die Kunst wurde nicht vergessen: wenige, aber höchst bedeutende und bildungsfähige Motive wurden der Überlieferung entnommen und mit dem Schimmer des Heiligen überkleidet. Selbst der literarische Bildungsstoff, die Unterhaltungslektüre, wurde für die kommenden Jahrhunderte zubereitet. Die alten heidnischen Fabeln, Heroengeschichten und Novellen wurden gesichtet und in christliche Heiligengeschichten umgewandelt. Überall wurde hier das asketische Ideal der Kirche zugrunde gelegt. Aber der Kontrast zu dem bunten und sündigen Leben, in welchem man dieses Ideal erproben ließ, gab den alten Geschichten in der neuen Form einen besonderen Reiz.

So machte man alles, was man der Antike entnahm, „christlich". Es erhielt durch die Verbindung mit dem Heiligen die Gewähr der Dauer. Der Rest der alten Kultur, auf diese Weise der Kirche einverleibt, war nun fähig, den kommenden Stürmen zu trotzen und kommenden Nationen zu dienen.

Allein es war wirklich nur ein Rest, eine dürftige Aus-

wahl aus dem Bestande einer untergehenden Welt, durch die Autorität des Heiligen geschützt, zwar nicht ohne innere Einheit, aber zunächst ohne Triebkraft und fortschreitende Bewegung.

Das Abendland ist im Mittelalter mehr als sieben Jahrhunderte lang — von dem Urwüchsigen abgesehen, was die Germanen hinzubrachten — auf diesen Besitz beschränkt geblieben; aber daneben hatte es doch einen Schatz von unvergleichlicher Fülle, einen Mann, der am Schluß der alten Zeit gelebt und sein Leben über die folgenden Jahrhunderte ausgeschüttet hat — Augustin.

Zwischen Paulus, dem Apostel, und Luther, dem Reformator, hat die christliche Kirche niemanden besessen, der sich mit Augustin messen könnte, und an umfassender Wirkung kommt ihm kein anderer gleich. Wenn wir mit Recht im Mittelalter und heute noch den Geist des Abendlands von dem Geist des Morgenlands unterscheiden und an jenem Leben und Bewegung, die Spannungen mächtiger Kräfte, wertvolle Probleme und große Ziele bemerken, so verdankt die Kirche des Abendlandes diese ihre Eigenart nicht zum mindesten dem einen Mann, Augustin. Er ist mit der Kirche, welcher er gedient hat, durch die Jahrhunderte geschritten. Ihn findet man wieder in den großen Theologen des Mittelalters bis zu dem größten hin, Thomas von Aquino. Sein Geist waltet in den Frommen und in den Mystikern des Mittelalters, in dem heiligen Bernhard nicht minder als in Thomas a Kempis. Er beseelt die kirchlichen Reformer des Mittelalters, die Reformer der karolingischen Epoche ebenso wie einen Wiclif, Hus, Wesel und Wessel, und andererseits ist es doch derselbe Mann, der hochstrebenden Päpsten das Ideal eines Gottesstaates zur Verwirklichung auf Erden vorgezeichnet hat.

Doch das alles mag uns heutzutage ziemlich fremd sein: unsere Kultur ist, sagt man, aus der Renaissance und der Reformation geboren. Nun denn — Augustins Geist

hat über den Anfängen beider gewaltet. Petrarca und die großen Meister der Renaissance haben sich an Augustin gebildet, und Luther ist ohne ihn nicht zu verstehen: Augustin, der Vater des römischen Katholizismus, ist zugleich der einzige Kirchenvater, von dem Luther wirklich gelernt hat und den die Humanisten wie einen Heros verehrten.

Aber Augustin steht uns noch viel näher. Die religiöse Sprache, welche wir sprechen, die uns vertraut ist aus den Liedern, Gebeten und Erbauungsbüchern, trägt den Stempel seines Geistes. Wir reden, ohne es zu wissen, noch mit seinen Worten, und die tiefsten Empfindungen auszusprechen, der Dialektik des Herzens Worte zu verleihen, hat er zuerst gelehrt. Ich meine hier nicht, was man die Sprache Zions nennt — auch an dieser ist er beteiligt, aber in geringem Maße. Nein, die Sprache der schlichten Frömmigkeit und des gewaltigen christlichen Pathos, und wiederum die Sprache unserer Psychologen und Pädagogen ist noch eben von ihm beeinflußt. Hunderte von großen Meistern sind uns seitdem geschenkt worden; sie haben unsere Gedanken bestimmt, unsere Empfindungen erwärmt, unsere Sprache bereichert; aber keiner hat ihn verdrängt.

Endlich — die Hauptsache — wie er das Wesen der Religion und die tiefsten Probleme des Sittlichen beschrieben hat, darin finden wir so viel treffende Beobachtung und Wahrheit, daß wir ihn noch immer als unseren Lehrer zu verehren haben, und das Gedächtnis an ihn vermag bis zu einem gewissen Grade auch heute noch Protestanten und Katholiken zu einigen.

Ich habe mir nicht die Aufgabe gestellt, Ihnen ein Bild von der Wirksamkeit und dem Einfluß dieses Mannes zu entwerfen; schildern möchte ich ihn vielmehr lediglich nach dem Werke, in welchem er sich selbst geschildert hat, nach seinen Konfessionen, dem eigentümlichsten Buche aus der großen Anzahl von Schriften, die er uns hinterlassen hat.

Augustin hat dieses Werk in reifen Jahren — er zählte damals sechsundvierzig — geschrieben; zwölf Jahre waren bereits verflossen seit seiner Taufe in Mailand. Er war schon seit längerer Zeit Bischof von Hippo in Nordafrika, als er sich getrieben fühlte, in der Form einer Beichte vor Gott, sich und der Welt Rechenschaft zu geben von seinem Leben bis zu seiner Taufe, damit, wie er sagt, „Gott gepriesen würde". „Er hat uns geschaffen, wir aber hatten uns zugrunde gerichtet; der uns aber geschaffen, hat uns auch neu geschaffen." „Ich erzähle es dem Menschengeschlecht, ein wie unbedeutender Teil desselben meine Schrift auch lesen wird, damit ich und jeder, der dieses liest, daran denke, aus wie großer Tiefe man zu Gott rufen müsse." Am Ende seines Lebens, dreißig Jahre später, hat er auf dieses Werk zurückgeblickt. Er nennt es dasjenige seiner Bücher, welches am liebsten und am meisten gelesen werde. Er tadelt selbst einige Ausführungen in ihm; aber als Ganzes hat er es auch angesichts des Todes als ein Zeugnis der Wahrheit bezeichnet. Es sollte eben nicht Dichtung und Wahrheit enthalten, sondern offen und ohne Hehl wollte er in dem Buche zeigen, wie er gewesen.

Die Bedeutung der Konfessionen ist ebenso groß nach seiten der Form, wie nach seiten des Inhalts. Vor allem sind sie eine literarische Tat gewesen. Kein Dichter, kein Philosoph hat vor ihm das unternommen, was er hier geleistet hat, und, darf ich gleich hinzufügen, fast ein Jahrtausend mußte vergehen, bis wieder ähnliches geleistet worden ist. Erst die Poeten der Renaissance, die sich an ihm gebildet, haben an ihm den Mut gewonnen, sich selbst zu schildern und ihr Ich der Welt zu bieten. Denn was enthalten die Konfessionen Augustins? ein Seelengemälde, nicht psychologische Abhandlungen über Verstand, Wille und Gefühl im Menschen, nicht abstrakte Untersuchungen über die Seele, nicht oberflächliches Räsonnement und moralisierende Selbstbespiegelung wie die Tagebuchblätter Marc

Aurels, sondern die genaueste Schilderung eines bestimmten Menschen, eines Individuums in seiner Entwickelung von der Kindheit bis zum Mannesalter in allen seinen Trieben, Gefühlen, Zielen und Irrungen, ein Seelengemälde, mit einer ausbündigen Kunst der Beobachtung gezeichnet, welche die gewöhnlichen Hülsen und Schablonen der Psychologie beiseite läßt und der Methode des Physiologen und Arztes folgt.

Die Beobachtung ist die Stärke Augustins. Weil er beobachtet, darum interessiert ihn alles, was die zünftigen Philosophen beiseite gelassen. Er schildert das Kind in der Wiege, die Unarten des Säuglings, und er reflektiert über die „kindliche Unschuld“. Er beobachtet die Anfänge des Sprechens, und zeigt, wie die Sprache sich langsam aus dem Nachahmungstriebe bildet. Er steht bei den Spielen der Kinder und sieht in dem Kind den Erwachsenen, in dem Erwachsenen das Kind. Er hört voll Teilnahme die ersten Seufzer des Knaben, der lernen muß. Er begleitet ihn, wie er hinaustritt in die Schule und damit hineingestoßen wird in den Strom der menschlichen Gesellschaft. Er beobachtet die herrschende Erziehungsmethode, wie sie auf Furcht und Ehrgeiz ruht. Er bemitleidet die Jugend der toten und unwahren Stoffe wegen, die sie lernen muß. Er meint, daß man nur lernen soll, was wahr ist, und daß Grammatik besser sei als Mythologie, Physik besser als luftige Spekulation. Dann beobachtet er das geschäftige Treiben der Erwachsenen: „die Possen der Kinder nennt man bei Erwachsenen Geschäfte“. Er beurteilt die Gesellschaft; er findet, daß ein jeder in ihr nach Gütern strebt und daß Bosheit für niemanden ein Zweck ist; aber er findet andererseits, daß der, welcher sein Herz nicht auf das Gute richtet, von Stufe zu Stufe zu nichtigeren Gütern hinabsinkt, und daß man einen um so größeren Widerwillen gegen das Gute und Heilige empfindet, je länger man es entbehrt. Er beobachtet den Reiz und die Ansteckungs-

kraft des gesellschaftlichen Bösen: „O Freundschaft, ärger als die größte Feindschaft, unergründliche Seelenverführung! Bloß weil es heißt: ‚Komm, tun wir dies' — und man schämt sich, nicht unverschämt zu sein." Er deckt die Abhängigkeit des Einzelnen von dem Urteil der anderen auf: jeder glaubt zu schieben und wird nur immer tiefer hinabgestoßen. Er faßt den Einzelnen überhaupt nicht als ein freies, sein selbst mächtiges Individuum, sondern als ein Glied in einer ungeheuren Verkettung: wir tragen die Kette unserer Sterblichkeit und sind an die Gesellschaft gekettet. Er beobachtet den vergnügten Bettler und sinnt über ihn nach; er gibt eine köstliche Schilderung von dem Ansehen und der Hohlheit eines berühmten Lehrers. Er schildert die Professoren und die Studenten, den geschäftigen, tändelnden und reizvollen Verkehr zwischen befreundeten Berufsgenossen; nirgendwo entgeht ihm das Charakteristische. Aber über das Alles: er beobachtet die geheimsten Regungen seines eigenen Herzens; er folgt dem zarten Weben und dem mächtigen Wogen seiner Gefühle. Er kennt alle Ausflüchte und Schleichwege, auf welchen der Mensch seinem Gott und seiner höchsten Bestimmung zu entfliehen strebt.

Überschlägt man, was und wie damals sonst geschrieben worden ist, so wird man von staunender Bewunderung ergriffen angesichts dieser Dichtung der Wahrheit, dieser literarischen Tat, die nicht ihresgleichen hat. Wohl haben Anregungen nicht gefehlt. In der Schule der Neuplatoniker hatte Augustin gelernt, die öden Steppen aristotelischer und stoischer Psychologie zu fliehen und auf Gemüt und Charakter, Trieb und Willen zu achten. Dazu — ein großer Lehrer, sein Lehrer, Ambrosius von Mailand, hatte ihn in eine neue Welt der Empfindung und Beobachtung eingeführt. Aber seine Konfessionen sind doch ganz sein Eigentum. Kein Vorgänger bedroht die Originalität dieses Unternehmens. Wohl hat man gesagt, daß dem Werke

ein pathologischer Zug anhafte: er habe in dem tränenfeuchten Buche sein Herz zur Schaubühne gemacht. Es ist richtig, daß er in manchen Ausführungen uns überspannt und ungesund, sogar unwahr erscheint; allein bedenkt man, daß er im Zeitalter eines tiefgesunkenen Geschmacks und einer verlogenen Rhetorik geschrieben hat, so darf man sich billig darüber wundern, daß er sich so mächtig über die Unsitten der Zeit erhoben hat.

Wie das Unternehmen Augustins neu gewesen ist, so war auch die Ausführung und die Sprache neu. Nicht nur die Kraft seiner Beobachtung ist bewunderungswürdig, sondern ebensosehr die Kraft seiner Darstellung. In der Sprache der Konfessionen tritt uns eine unerschöpflich reiche Individualität entgegen, welche zugleich den mächtigen Trieb und die Fähigkeit besitzt, das zu sagen, was sie empfindet. Goethe läßt seinen Tasso das schmerzliche und stolze Wort sprechen: „Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide.“ Das gilt auch von Augustin. Aber nicht nur von seinem Leiden vermochte er zu sprechen, sondern ihm war es gegeben, jeder Bewegung seines Herzens in Worten zu folgen und vor allem dem frommen Gemüte, dem Verkehre mit Gott, Sprache zu verleihen. Von der Macht der Sünde und der Seligkeit des Herzens, welches Gott anhängt, hat er so reden können, daß auch heute noch jedes zarte Gemüt diese Sprache verstehen muß. So haben vor ihm nur die Sänger der Psalmen und Paulus geredet; bei ihnen ist Augustin, der Schüler der Rhetoren, in die Schule gegangen. So ist die Sprache der Konfessionen entstanden. Es ist nicht schwer, sie in ihre Bestandteile zu zerlegen, das biblische und das rhetorisch-antike Element in ihr zu unterscheiden, auch manches Gesuchte und Altertümelnde — frostige Wortspiele und Redekünsteleien — im einzelnen nachzuweisen. Allein das, was uns jetzt fremd, hie und da sogar peinlich berührt, wird reichlich aufgewogen durch

die höchsten Vorzüge. Bewundernswert ist vor allem die Benutzung von Sprüchen und Begriffen der heiligen Schrift. Durch den Zusammenhang, in die er sie zu stellen weiß, verleiht er dem unscheinbarsten Wort etwas Frappierendes oder Erschütterndes. In der großen schriftstellerischen Kunst, einem allgemein bekannten Spruch die wirksamste Fassung zu geben, hat ihn kein anderer erreicht. Wunderbar ist auch sein Vermögen in kurzen Sentenzen und Antithesen, in prägnanten Sätzen und neuen Begriffsbildungen die Erscheinungen des Lebens und die Rätsel der Seele zusammenzufassen. Vieles ist aus den Konfessionen in die Sprache der abendländischen Völker übergegangen. Vieles brauchen wir oder finden es bei unseren großen Dichtern, z. B. bei Lessing und Goethe, wieder, ohne des Urhebers zu gedenken. „Die stummen Schwätzer", „die siegreiche Geschwätzigkeit", „die betrogenen Betrüger", „die verführten Verführer", „der hoffnungsvolle junge Mann", „die Kette unserer Sterblichkeit", „die reiche Armut", „der schmachvolle Ruhm", „das verhaßte Geleier", „Leben meines Lebens" und viele ähnliche Bildungen sind von Augustin geprägt worden oder gehen auf ihn zurück. Aber wertvoller sind seine psychologischen Beschreibungen und seine Sentenzen: „Das war mein Leben — war's ein Leben?" — „Ich wurde mir selbst eine große Frage" — „Ein tiefer Abgrund ist der Mensch" — „Das Wohlbefinden ist das Merkmal unserer geheimnisvollen Einheit" — „Ein jeder hat nur sein Ich" — „Jeder ungeordnete Geist ist sich selbst zur Strafe" — „Nach unwandelbarem Gesetz folgt auf jede unerlaubte Begierde die Verblendung" — „Es handelt niemand gut wider seinen Willen, mag auch was er tut gut sein". Das sind Einzelheiten; man könnte lange mit der Anführung solcher fortfahren. Aber viel größer ist er noch in den zusammenhängenden Beschreibungen. Ein Beispiel unter hunderten: er schildert sich, wie er sich zu einem kräftigen christlichen Leben er-

heben will, aber von Weltlust und Gewohnheit zurückgehalten wird:

„So lag die Last der Welt sanft auf mir wie auf einem Träumenden, und die Gedanken, in denen sich mein Sinnen Dir, mein Gott, zuwandte, glichen dem Bemühen derer, die sich aus dem Schlafe erheben wollen, aber von der Tiefe des Schlummers überwältigt, immer wieder zurücksinken. Und wenn Du mir zuriefst: Stehe auf, der du schläfst, so wußte ich Dir keine andere Antwort zu geben, als die säumigen und träumenden Worte: Gleich, gleich, laß mich nur noch ein wenig träumen. Doch das ‚Gleich, gleich' nahm kein Ende, und das ‚Nur noch ein wenig' zog sich in die Länge."

Soviel Kunst er auch aufgewendet hat — er hat die Einheitlichkeit seiner Sprache nicht zerstört; sie ist doch aus einem Guß, weil beherrscht von einer geschlossenen Persönlichkeit. Eine Person tritt uns in ihr entgegen, und wir fühlen, daß diese Person überall viel reicher ist als ihr Wort. Das ist der Schlüssel zum Verständnis der fortdauernden Wirksamkeit Augustins. Leben entzündet sich nur an Leben; ein Liebender entflammt den anderen — das hat er selbst gesagt, und wir dürfen es auf ihn anwenden. Er war viel größer als seine Schriften; denn er verstand es, durch seine Schriften die Menschen in sein Leben hineinzuziehen. Und bei aller Weichheit der Empfindung, dem Schmelzen im Gefühl und der Lyrik der Sprache ist doch eine erhabene Ruhe über das ganze Werk ausgebreitet. Das Motto des Buches: „Du, Herr, hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir", ist auch das Siegel des Buches und der Grundton in seiner Sprache. Keine Angst und keine Bitterkeit stört mehr den Leser, obgleich es eine Geschichte der Not und inneren Sorge ist, die es schildert. „Die Furcht ist das Böse", sagt Augustin einmal; er aber redet mit dem großen Gott wie mit einem Freunde ohne

Furcht. Problematisches an dem Laufe der Welt, an dem Menschen, an sich selber erblickt er noch überall; aber die Probleme bedrücken ihn nicht mehr; denn er vertraut, daß Gott in seiner Weisheit alles geordnet hat. Wolken des Schmerzes und der Tränen umgeben ihn noch; aber seine Grundstimmung ist frei. So darf man den Eindruck, welchen das Buch hinterläßt, mit dem Eindruck vergleichen, den wir erhalten, wenn nach einem dunklen Regentage die Sonne zuletzt noch siegt und ein milder Strahl das befeuchtete Land verklärt.

Aber die wunderbare Form und der Zauber der Sprache des Buches sind doch nicht das wichtigste. Der Inhalt ist es, die Geschichte, die es uns erzählt. Auf äußere Tatsachen gesehen ist das Buch allerdings arm. Es schildert das Leben eines Gelehrten, der unter Verhältnissen, wie sie für jene Zeit normal waren, aufgewachsen ist, der mit widrigem Geschick und äußerer Not nicht zu kämpfen gehabt hat, der die mannigfaltige Weisheit seiner Zeit aufnimmt, einen öffentlichen Beruf ergreift, um schließlich skeptisch und unbefriedigt sich einem heiligen Leben der Entsagung, der theologischen Wissenschaft und — der festen Autorität der Kirche hinzugeben. Das war ein Entwicklungsgang, wie ihn nicht wenige Zeitgenossen Augustins durchgemacht haben. Frömmigkeit und ernster wissenschaftlicher Sinn fanden damals überhaupt keinen anderen Ausweg. Durch diese Auffassung der Geschichte Augustins ist ein weitverbreitetes Vorurteil beseitigt, an dem er selbst freilich nicht ganz unschuldig ist. In weiten Kreisen herrscht die Vorstellung, die Konfessionen schilderten uns einen verlorenen Sohn, einen Mann, der nach einem wilden, ausschweifenden Leben plötzlich in sich geht und Buße tut, oder sie zeichneten uns das Bild eines Heiden, der nach einem Lasterleben plötzlich von der Wahrheit der christlichen Religion ergriffen wird. Nichts ist unrichtiger als diese Vorstellung. Die Konfessionen schildern uns vielmehr einen Mann, der

von Jugend auf von einer treuen Mutter christlich d. h. katholisch erzogen ist, der aber zugleich von Jugend auf durch seinen Vater und durch den Bildungsgang, in den er hineingestellt ist, die Richtung auf die höchsten weltlichen Ziele empfangen hat. Sie schildern uns einen Mann, dem sich der Name Christi von Kind auf unauslöschlich eingeprägt hat, der aber, sobald er zu selbständigem Denken erwacht ist, stets von dem Motive beseelt gewesen ist, die Wahrheit zu suchen. Er wird in diesem Streben, wie wir Alle, niedergehalten, durch Ehrgeiz, Weltsinn und Sinnlichkeit; aber er kämpft unablässig wider sie an; er gewinnt endlich den Sieg über sich selber, aber er bringt zugleich dabei sein freies Streben der Autorität der Kirche zum Opfer, weil er in der Verkündigung dieser Kirche die Kraft erfahren hat, mit der Welt zu brechen und Gott anzuhangen. In seinem äußeren Leben stellt sich das als ein Bruch mit seiner Vergangenheit dar, und so hat er es selbst geschildert: er sieht nur einen Kontrast zwischen dem Einst und dem Jetzt. Aber in seinem inneren Leben erscheint uns trotz seiner eigenen Darstellung alles in verständlicher Entwickelung. Wir verstehen aber auch, daß er selbst nicht anders über sich urteilen konnte; denn niemand, der von innerer Unruhe zur Ruhe, von der Knechtschaft der Welt zur Freiheit in Gott und zur Herrschaft über sich selbst gelangt ist, wird rückwärts schauend die Pfade, die er gewandelt, den Weg der Wahrheit nennen können. Aber die Mit- und Nachwelt darf anders urteilen, und in diesem Fall ist es ihr besonders leicht gemacht; denn der Mann, der hier zu uns spricht, muß in seinem Buche wider seinen Willen Zeugnis davon ablegen, daß er vor seiner Bekehrung unablässig nach Wahrheit und nach sittlicher Kraft gestrebt hat, und andererseits zeigen die zahlreichen Schriften, die er unmittelbar nach dem Bruche geschrieben hat, daß dieser keineswegs so vollkommen war, wie ihn die Konfessionen darstellen. Sie sind zwölf Jahre nach dem großen Um-

schwung geschrieben. Vieles von dem, was erst während dieser Zeit in Augustin zur Reife gekommen ist, hat er unbewußt in den Moment des Umschwungs versetzt. Damals war er noch kein kirchlicher Theologe, vielmehr lebte er trotz der Entschlossenheit, sich der Kirche zu unterwerfen, noch ganz und gar in den philosophischen Problemen. Der große Bruch bezog sich lediglich auf den äußeren Beruf und auf die geschlechtliche Entsagung, nicht auf den bisherigen Kreis seiner Interessen. So ist es nicht schwer, Augustin aus Augustin zu widerlegen und zu zeigen, daß er in den Konfessionen sehr vieles antizipiert hat. Aber im letzten Grunde hatte er ein Recht dazu; denn sein Leben hatte wirklich nur zwei Perioden — die eine, die er mit den Worten schildert: „In der Zerstreuung zerfiel ich stückweise und verlor mich selbst in das Viele“, und die andere, in welcher er Kraft und Einheit seines Wesens in Gott gefunden hat.

Die Schilderung jener ersten Periode liegt in seinen Konfessionen vor. Man hat sie vielfach mit den Konfessions Rousseaus und mit Hamanns Bekenntnissen verglichen; allein diese sind anderer Art. Ich wüßte die Konfessionen trotz der durchgreifendsten Verschiedenheiten doch mit keinem anderen Werke zusammenzustellen als mit Goethes Faust. In den Konfessionen tritt uns ein lebendiger Faust entgegen, der freilich einen anderen Ausgang nimmt als der Faust der Dichtung. Aber beide sind doch in vieler Hinsicht wahlverwandt. Alle die schmerzlichen Bekenntnisse aus den ersten Szenen des Faust von dem „Habe nun — ach — Philosophie“ an bis zu dem Entschluß des Selbstmordes: „Ja kehre nur der holden Erdensonne entschlossen deinen Rücken zu“ — man findet sie in den Konfessionen wieder. Herzbewegend ruft Augustin immer wieder aus: „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzt das Mark meiner Seele nach dir.“ Wie oft klagt er, daß er trotz des „Durchaus Studierens mit heißem

Bemühen“ nicht klüger geworden sei als wie zuvor. Wie oft bemitleidet er seine Schüler, daß er, ein trunkener Lehrer, ihnen den Wein des Irrtums gereicht habe. Wie schmerzlich kommt auch über seine Lippen das Bekenntnis: „Und sehe, daß wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen.“ „Es möchte kein Hund so länger leben“, sagt Faust, und Augustin beneidet mit dem grimmigsten Neide einen verlumpten, aber fröhlichen Bettler. Auch er ergibt sich der Magie, „ob ihm durch Geistes Kraft und Mund nicht manch' Geheimnis würde kund“, und auch in seiner Seele steigt verlockend die dunkle Frage auf: „Wie, wenn der Tod mit der Empfindung zugleich alle Sorgen beschnitte und hinwegnehme?“

Aber selbst der Ausgang, den Goethe seiner Dichtung gegeben, die Art der Befreiung, ist nicht ganz ohne Gleichnis. Faust wird durch die himmlische Liebe erlöst:

Steigt hinan zu höhrem Kreise,
Wachset immer unvermerkt,
Wie nach ewig reiner Weise
Gottes Gegenwart verstärkt!
Denn das ist der Geister Nahrung,
Die im freisten Äther waltet,
Ewgen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet.

Und:

Wie strack mit eignem kräftgen Triebe
Der Stamm sich in die Lüfte trägt,
So ist es die allmächt'ge Liebe,
Die alles bildet, alles hegt.

Das ist ganz im Sinne Augustins, und auf augustinischer Anschauung ruht überhaupt letztlich der Gedankeninhalt der wunderbaren Schlußszene des zweiten Teils des Faust, obgleich sich Goethe dessen nicht bewußt gewesen ist; denn Goethe hat Augustin selbst schwerlich gekannt, sondern berührte sich mit ihm nur durch Vermittelungen. Daß in dieser Welt der Irrung und des Scheins die Liebe,

die göttliche Liebe, allein Kraft und Wahrheit ist, daß sie allein, indem sie bindet, befreit und beseligt — das ist der positive Grundgedanke der Konfessionen und der meisten Schriften, die Augustin später geschrieben hat. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist die Liebe, mit der uns Gott erfüllt, und darum ist die anfangende Liebe (Gerechtigkeit) die anfangende Seligkeit, die wachsende Liebe die wachsende Seligkeit, die vollendete Liebe die vollendete Seligkeit. Das ist die Erkenntnis, zu welcher der ringende Philosoph gelangt ist, nachdem er sonst nirgends Ruhe und Frieden gefunden hat.

Dennoch liegt eine gewaltige Kluft zwischen dem Faust der Dichtung und diesem wahrhaftigen Faust. Jener steht in all seinen Kämpfen mit festem Fuß auf dieser Erde. Der Gott, der ihn dem Teufel zeitweilig überlassen, ist nicht das Gut, um dessen Besitz er ringt; der innere Kampf mit der eigenen Not und Sünde ist kaum angedeutet. Für Augustin dagegen ist der Kampf um die Wahrheit der Kampf um ein überweltliches Gut, um das Heilige und Gute — der Kampf um Gott. Darum hat auch der Schluß des Faust etwas Befremdliches; man ist auf diese Wendung keineswegs gefaßt. Bei Augustin ergibt sich der Schluß mit einer inneren Notwendigkeit. Seine Irrwege erweisen sich wirklich als der Weg, auf dem er gerade zu diesem Ziele, zu der Beseligung durch die göttliche Liebe, geführt worden ist.

Lassen Sie mich diese Wege mit einigen Strichen zeichnen. Sie sind auch deshalb interessant, weil sie für die Zeit Augustins typisch sind. Mit allen großen geistigen Mächten des Zeitalters ist er in die innigste Verbindung getreten. Sein Ich war wirklich erweitert zum Ich der damaligen Welt, und darum zeigt uns sein individueller Entwickelungsgang, wie jene Welt damals allmählich aus dem Heidentum und der Philosophie zur katholischen Kirche übergegangen ist.

Zu Thagaste, einer Landstadt Nordafrikas, geboren zeigte Augustin als Knabe nicht glänzende, aber gute Anlagen. Nachdem er in der Schule seiner Vaterstadt und zu Madaura gebildet war, brachte sein Vater mühsam die Mittel auf, um ihn in Karthago studieren zu lassen. Der Vater war ein bürgerlich rechtschaffener, aber schwacher und in seinem Privatleben nicht vorwurfsfreier Mann, der für den Sohn kein höheres Ziel kannte, als eine glänzende Laufbahn. Er war noch Heide, aber die Mutter Augustins war Christin. Dieses Verhältnis war in der Mitte des 4. Jahrhunderts häufig: die Frauen verbreiteten in der Familie das Christentum. Seiner Mutter hat Augustin in den Konfessionen, aber auch sonst in seinen Schriften, ein schönes Denkmal gesetzt. Er erzählt, wie sie ihn beten gelehrt habe, und mit Leidenschaft ergriff das Kind die mütterlichen Lehren: oft habe ich Gott innig gebeten, daß ich in der Schule keine Schläge bekomme. Er erinnert sich noch als Mann, wie er als fieberkranker Knabe stürmisch die Taufe begehrt habe, und Eines ist ihm von der Kinderzeit her unauslöschlich auf allen seinen Wegen geblieben — die Verehrung Christi. Immer wieder berichtet er in den Konfessionen, daß ihn alle Weisheit von vornherein unbefriedigt gelassen habe, die nicht mit dem Namen Christi irgendwie verknüpft war. So sind die Jugenderinnerungen dem Manne von höchster Bedeutung geworden. Faust sagt:

> Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuß
> Auf mich herab in ernster Sabbathstille;
> Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
> Und ein Gebet war brünstiger Genuß.

Wie oft, wie wunderbar variiert klingt derselbe Gedanke in Augustins Konfessionen wieder!

Bis zum siebzehnten Jahre überwogen Phantasie und jugendliche Lust in dem Knaben. Er hatte anfangs wenig Geschmack am Lernen, obgleich er alles mit Leichtigkeit überwand; er hatte nur Lust zu Spiel und Scherzen mit

den Freunden. Frühzeitig geriet er auch zum Kummer der Mutter in die Sünden der Jugend, die weder der Vater noch die Gesellschaft als Sünden beurteilte. Da, in Karthago, fiel ihm eine Schrift Ciceros, der Hortensius, in die Hand, und von diesem Moment rechnet er selbst den Anfang eines neuen höheren Strebens. Wir besitzen diese Schrift Ciceros nicht mehr, aber wir können uns den Geist derselben nach den übrigen Werken des Mannes deutlich machen. Ein hoher sittlicher Schwung, ein ernstes Interesse an der Wahrheitserkenntnis, aber auf unsicherer Grundlage, mehr anregend als festigend, wohl geeignet, ein jugendliches Gemüt von dem hohlen und wilden studentischen Treiben zur Einkehr und zur Betrachtung der höchsten Fragen zu bewegen. Das leistete das Buch dem Augustin wirklich; er trennte sich nun von den guten Kameraden, um mit aller Hingebung die Wahrheit zu erforschen. Allein von seiner sinnlichen Lust trennte ihn das Buch nicht, und bald sah er sich einer Belehrung entwachsen, die seinen Verstand nicht befriedigte, sein religiöses Gemüt leer ließ und ihm die Kraft der Selbstbeherrschung nicht verlieh. Er hatte Cicero, den Philosophen und Moralisten, kennen gelernt und war nicht besser geworden als wie zuvor. Aber was Cicero ihm geleistet, den Übergang aus einem nichtigen und tändelnden Leben zu ernster Selbstprüfung und zur Erforschung der Wahrheit, das haben Moralisten wie Cicero der damaligen Welt überhaupt geleistet. Augustin ist doch von Cicero viel stärker und viel dauernder abhängig geblieben, als er dies in den Konfessionen wahr haben will. Die frühesten Schriften, die er als katholischer Christ geschrieben, beweisen es.

Er wandte sich nun dem Manichäismus zu. Die manichäische Weisheit übte damals auf tiefere Gemüter eine große Anziehung aus. Wer einen Eindruck von dem Inhalt der heiligen Schriften gewonnen hatte, aber doch die kirchliche Erklärung derselben für unrichtig hielt und

namentlich über die Anstöße nicht hinwegkommen konnte, welche das alte Testament bot, wer in der freien Forschung nicht bevormundet sein wollte, wer zu erkennen suchte, was die Welt im Innersten zusammenhält, wer aus den physikalischen Elementen auch den Bau der geistigen Welt und das Problem des Bösen zu begreifen strebte, der wurde damals Manichäer. Dazu hatte sich diese Sekte teils aus Not, teils aus innerem Triebe mit Geheimnissen umgeben, wie unsere Freimaurer, und sie bildete zugleich in der Gesellschaft einen festen geheimen Ring. Endlich trugen ihre Mitglieder einen ernsten Lebenswandel zur Schau, und indem man stufenweise zu immer engeren und höheren Kreisen aufstieg, sah man sich am Ziele in einer Gesellschaft von Heiligen und Erlösern. In diese Gemeinschaft trat Augustin ein und hat ihr neun Jahre (bis zu seinem 28. Lebensjahr) angehört. Daß sie Christus eine hohe Stelle anwies, dabei aber doch eine vernünftige Lösung der Welträtsel ihren Jüngern zusicherte, zog Augustin zu ihr hin. Heißhungrig stürzte er sich auf diese geistige Nahrung. Die Ansicht, daß das Böse wie das Gute physikalische Potenzen seien, daß der Kampf in der Menschenbrust nur die Fortsetzung des großen Kampfes zwischen Licht und Finsternis, Sonne und Nebel in der Natur sei, erschien ihm tief und befriedigend. Statt seichter moralischer Lehren trat ihm hier eine tiefsinnige Metaphysik entgegen. Allein schon nach Verlauf weniger Jahre — er hatte unterdessen ein Lehramt in Karthago angetreten — wurde er skeptisch. Zuerst erwies sich ihm die astrologische Weisheit, mit der er es auch versucht hatte, als Schwindel. Dann war es das Studium des Aristoteles, welches ihn in Bezug auf die manichäische Physik ernüchterte. Sein klarer Verstand fing an einzusehen, daß die ganze manichäische Weisheit auf physikalischer Mythologie beruhe. Die angeborene Richtung seines Geistes auf das Empirische und Reale gewann den Sieg, nachdem ihr Aristoteles, der große Natur-

forscher und Logiker des Altertums zu Hilfe gekommen war. Er hat den Augustin, wie viele vor ihm und nach ihm, zu nüchternem Denken zurückgeführt. Die manichäischen Fabeln offenbarten sich ihm nun als die schlimmsten Fabeln, weil ihnen schlechterdings nichts in der Welt des Wirklichen entspricht. Er aber suchte nach dem Wirklichen und hielt vor seinen Bundesbrüdern mit seinen aufsteigenden Zweifeln nicht zurück. Damals lebte in Rom ein hochberühmter manichäischer Lehrer, Faustus. Mit ihm vertrösteten ihn die Freunde, wenn sie die Zweifelfragen, die er ihnen vorhielt, nicht zu lösen vermochten: „Faustus wird sie lösen; Faustus wird kommen und alles erklären" — so hieß es. Und Augustin ließ sich lange vertrösten. Endlich kam Faustus wirklich. Es ist der einzige Abschnitt in den Konfessionen, über dem ein Hauch von Humor liegt, die Schilderung des hochgepriesenen Faustus, des vollkommenen Salonprofessors, der aber doch ehrlich genug war, schließlich unter vier Augen die eigene Unwissenheit einzugestehen. Seitdem war Augustin mit dem Manichäismus innerlich fertig.

Aber was nun? Aristoteles war wohl ein Befreier, aber kein Lehrer in den Fragen, auf die Augustin Antwort suchte. Jetzt näherte er sich wieder der Kirche. Aber sie verbot die freie Forschung; sie hielt die Fabeln des alten Testaments aufrecht; sie lehrte, wie Augustin meinte, einen Gott mit Augen und Ohren und machte ihn zum Schöpfer des Bösen. Sie konnte unmöglich die Wahrheit besitzen. Also gibt es überhaupt keine Wahrheit; man muß an allem zweifeln. Diese Stimmung beherrschte jetzt seine Seele, und er nährte sie durch Lektüre der Schriften skeptischer Philosophen. Er suchte nach einer fertigen Wahrheit und wollte doch den rastlosen Trieb nach Wahrheit nicht ersticken. Kein Wunder, daß er in den Skeptizismus geriet; er fühlte sich im tiefsten arm und haltlos. Dazu kam, daß er längst an sich die Anforde-

rungen gestellt hatte, alles Unsittliche abzutun und sich in voller Selbstbeherrschung zusammenzufassen. Das gelang ihm in vieler Hinsicht, wie er selbst widerwillig bezeugen muß: den gewöhnlichen Tändeleien und Eitelkeiten, den Theatern und Spielen, hatte er Valet gesagt und war ein gewissenhafter Lehrer. Aber um Ruhm und Ehre bei den Menschen war es ihm noch zu tun, und vor allem vermochte er sich aus einem Verhältnisse nicht zu befreien, welches er selbst bereits als ein unsittliches beurteilte, obgleich es die Sitte der Zeit nicht wider sich hatte. Er aber empfand von diesem einen Punkte her einen tiefen Riß und eine Spaltung in seinem Wesen. Er sah sich von dem Guten und Heiligen, von Gott, entfernt; er sah sich mit der Welt und der Sinnlichkeit verflochten, die er doch fliehen wollte, und — wie er später bekennt — er wollte sich nicht heilen lassen, weil ihm seine Krankheit lieb war. Indessen — reine sittliche Empfindung und Forciertes lagen schon damals in ihm, wie in seinen ernsten Zeitgenossen, dicht beieinander. Ein heiliges Leben schien ihm lediglich das Leben vollkommenster Entsagung zu sein; ein solches zu führen, dazu fehlte ihm aber noch die Kraft.

In diesen Nöten und in der Stimmung des Skeptikers verließ er Karthago, um in Rom als Lehrer der Rhetorik zu wirken. Die karthaginiensischen Studenten hatten ihm durch ihr ungebundenes Wesen die Heimat verleidet. Aber auch in Rom machte er mit seinen Zuhörern schlimme Erfahrungen, und so nahm er schon nach wenigen Monaten eine öffentliche Professur in Mailand an. Die Manichäer, mit denen er noch immer Beziehungen unterhielt, da „sich ja doch nichts Besseres bisher gefunden hatte“, hatten ihm durch ihre Empfehlungen bei dem einflußreichen Symmachus die Anstellung verschafft.

Hier in Mailand nun hat sich der Umschwung langsam, aber in wunderbar durchsichtiger Weise und in dra-

matischer Folgerichtigkeit vollzogen. Daß man nur durch ernste unablässige Arbeit an sich selber ein festes Verhältnis zu den höchsten Fragen gewinnen könne, wurde Augustin immer klarer, und daß der Mensch sittliche Kraft gewinnt, wenn er sich einer ihn überragenden Persönlichkeit frei hingibt, das durfte er erfahren. In Mailand trat der Bischof Ambrosius Augustin entgegen. Bisher war ihm noch kein katholischer Christ begegnet, der ihm imponiert hätte, jetzt lernte er einen solchen kennen. War es auch zuerst die gütige Gesinnung und die außerordentliche Rednergabe des Ambrosius, die ihn fesselten, so zog ihn doch bald auch der Inhalt der Predigten des Bischofs an. Er selbst sagt in den Konfessionen, daß der höchste Dienst, den Ambrosius ihm geleistet, die Wegräumung der Anstöße, die das alte Testament bot, gewesen sei. Gewiß hat die griechische Kunst der Exegese, welche Ambrosius übte, eine starke Anziehung auf Augustin wie auf alle Gebildeten der Zeit ausgeübt. Allein das Imponierendste an Ambrosius war die Persönlichkeit, die hinter dem Wort stand. Augustin brach jetzt auch äußerlich mit dem Manichäismus. Wenn irgendwo die Wahrheit ist, so ist sie bei der Kirche: dieses Eingeständnis nötigte ihm die Autorität des großen Bischofs ab. Das Bild Christi, welches ihm zuerst die Mutter gezeigt, stieg wieder vor seiner Seele auf, und er ließ es nicht mehr.

Aber Ambrosius hatte keine Zeit, sich um den Zweifler, der doch gerne geglaubt hätte, zu kümmern, und noch war ein fundamentaler Anstoß der Kirchenlehre nicht beseitigt. Augustin vermochte sich nicht zu denken, daß es ein wirksames geistiges Wesen geben könne ohne materielle Grundlage. Der geistige Gottesbegriff und die idealistische Weltanschauung schienen ihm unbeweisbar, unmöglich. Aber indem er hier vergeblich nach Gewißheit rang, war die Verzweiflung darüber, daß er noch immer nicht von Welt und Sinnlichkeit loskommen und sich selbst beherrschen

konnte, viel größer. Furcht vor dem Richter und Todesfurcht lagen über seiner Seele. Er lechzte nach einer Kraft; schon hätte er alles für sie hingegeben, Ehre und Beruf, ja selbst das Opfer des Verstandes gebracht. Aber dem Schlafenden gleich, der sich aufzurichten strebt, sank er immer wieder zurück. Die verschiedensten Entschlüsse kreuzten sich in seiner Seele; mit gleichgestimmten Freunden und Schülern wiegt er sich in den Plan, sich aus der Welt zurückzuziehen und in der Stille gemeinsam der eigenen Ausbildung und der Erforschung der Wahrheit zu leben. Aber noch war es ein unkräftiger Entschluß; noch verhinderten Weib und Beruf die Ausführung. Im Grunde suchte er in seinen theoretischen und praktischen Zweifeln bereits nur Eines, den Verkehr mit dem lebendigen Gott, der von der Sünde befreit; aber er erschien ihm nicht und er fand ihn nicht.

Da kam ihm von unerwarteter Seite Hilfe. Er las Schriften aus der Schule der Neuplatoniker. In dem Neuplatonismus hat die griechische Philosophie ihr letztes Wort gesprochen und ihr Testament gemacht. Einem Sterbenden gleich, der sich mit den Dingen dieser Welt nur noch notgedrungen befaßt, hat sie alle ihre Gedanken auf das Höchste und Heilige, auf Gott, gerichtet. Alles Erhabene und Edle, was sie im Laufe einer langen Arbeit erworben, hat sie zusammengefaßt in ein kühnes idealistisches System und in eine Anweisung zum seligen Leben. Im Neuplatonismus lehrte die griechische Philosophie, daß man der Autorität der Offenbarung folgen müsse, und daß es nur eine Realität gebe, Gott, nur eine Aufgabe, zu ihm aufzusteigen; sie lehrte, daß das Böse nichts anderes sei als die Entfernung von Gott, daß die sinnliche Welt nur Schein und Gleichnis sei, daß man zu Gott nur gelangen könne durch Selbstzucht und Enthaltung, durch aufsteigende Betrachtung von niederen zu immer höheren Sphären, schließlich durch einen unbeschreiblichen Exzeß, die Ekstase, in

welcher Gott selbst die Seele erfaßt und ihr sein Licht leuchten läßt:

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis,
Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis,
Das Unbeschreibliche, hier ist's getan.

Diese Schlußworte des Faust sind echt neuplatonisch. Die neuplatonische Philosophie hatte mehr und mehr die helle Wissenschaft abgedankt; sie hatte sich der Offenbarung in die Arme geworfen, um die Menschen über sich selber zu erheben. Sie, die letzte Hervorbringung des stolzen griechischen Geistes, verschmähte selbst christliche Schriften nicht, um aus ihnen zu lernen. Das Johannesevangelium wurde in neuplatonischen Kreisen gelesen und hochgeschätzt. In diese Philosophie vertiefte sich nun Augustin; sie löste ihm die theoretischen Rätsel und Zweifel; sie hat ihn aus dem Skeptizismus herausgeführt und für immer gewonnen. Die Realität geistiger Größen, der geistige Gottesbegriff, wurde ihm nun zur Gewißheit. Die scharfe Kritik, die er sonst an die theoretischen Grundlagen philosophischer Systeme gelegt hatte — hier versagte sie ihm. Der Skeptizismus hatte sein Auge stumpf gemacht oder vielmehr — er suchte vor allem nach einer Anweisung zum seligen Leben und nach einer Autorität, die ihm den lebendigen Gott verbürgte. Was er suchte trug er in die neue Philosophie hinüber; denn das heilige Wesen, dem er sich zu eigen geben und dessen Nähe er fühlen wollte, bot ihm der Neuplatonismus nicht so, wie es vor seiner Seele stand. Den Unterschied hat auch er nicht verkannt; aber in seinem tiefsten Grunde hat er ihn nicht, auch später nicht, durchschaut. Daß es eine Philosophie gebe, an die er das anknüpfen konnte, was seine Seele begehrte, war ihm vor allem wichtig. Der Neuplatonismus ist für ihn, wie für viele vor ihm und nach ihm, der Weg zur Kirche geworden; durch ihn gewann er Vertrauen zu den Grundgedanken der damaligen kirchlichen Theologie. Es ist merkwürdig,

wie rasch, wie unvermerkt er vom Neuplatonismus zur Anerkennung der ganzen heiligen Schrift und der katholischen Kirchenlehre übergegangen ist, oder vielmehr: der Neuplatonismus erschien ihm einfach als wahr, aber nicht als die vollständige Wahrheit. Es fehlte ihm vor allem ein Moment, die Anerkennung der Erlösung durch den menschgewordenen Gott, und damit der rechte Weg zur Wahrheit. Sie schauen, sagt er, das gelobte Land, wie Moses; aber sie wissen nicht, wie man in dasselbe hineinkommt und es bewohnt. Er glaubte es jetzt zu wissen: durch die Unterwerfung des Verstandes unter Christus. Aber Christus ist nur dort wo die Kirche ist, das hatte er an Ambrosius gelernt. Man muß also glauben, glauben, was die Kirche glaubt. Augustin läßt uns in den Konfessionen darüber nicht im Zweifel, daß der Entschluß, sich der Autorität zu unterwerfen, die Bedingung ist für den Besitz der Wahrheit. Er entschloß sich; so wurde er katholischer Christ. Wunderbar sind bei diesem innern Übergang die Ursachen verkettet, der Neuplatonismus, der fortwirkende Eindruck der Person Christi, der durch die Lektüre paulinischer Briefe sich ihm verstärkte, und die imponierende Autorität der Kirche.

Er war jetzt katholischer Christ nach Einsicht und Wille; aber er selbst beschreibt seinen damaligen Zustand mit den Worten: „So hatte ich die kostbare Perle gefunden, aber ich trug noch immer Bedenken, alles zu verkaufen, was ich besaß; ich hatte Lust an dem Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen; aber ich sah ein anderes Gesetz in meinen Gliedern.“ Keine Theorie, keine Lehre konnte ihm hier helfen. Nur überwältigende persönliche Eindrücke konnten ihn bezwingen und fortreißen. Und diese kamen. Zuerst war es die Kunde von einem hochberühmten heidnischen Redner in Rom, der plötzlich eine glänzende Laufbahn preisgegeben und sich öffentlich als katholischer Christ bekannt hatte; sie erschütterte ihn aufs tiefste. Dann —

wenige Tage darauf — erzählte ihm ein Landsmann, der ihn besuchte, was sich jüngst in Trier zugetragen hatte. Ein paar junge kaiserliche Beamte seien in den Gärten an der Stadtmauer spazieren gegangen und dort auf die Hütte eines Einsiedlers gestoßen. In der Hütte fanden sie ein Buch, das Leben des großen Mönchsvaters Antonius. Einer von ihnen begann es zu lesen, und das Buch übte auf sie einen solchen Zauber aus, daß sie sofort beschlossen, alles zu verlassen und es dem Antonius nachzutun. Mit flammender Begeisterung berichtete der Erzähler von diesem plötzlichen Umschwung; er war selbst zugegen gewesen und hat ihn mitangesehen. Er bemerkte es nicht, welchen Eindruck seine Erzählung auf den Hörer machte. Ein furchtbarer Kampf entspann sich in Augustins Brust: „Wohin lassen wir es mit uns selber kommen? Was ist das? Ungelehrte stehen auf und reißen das Himmelreich an sich, und wir mit unserer herzlosen Gelehrsamkeit wälzen uns in Fleisch und Blut herum!“ Im Widerstreit seiner Gefühle, seiner selbst nicht mehr mächtig, stürzte er in den Garten. Der Gedanke an das, was er preisgeben sollte, rang in ihm mit der Macht eines neuen Lebens. Er brach zusammen und erwachte erst wieder, als er im Nachbarhaus eine Kinderstimme, wahrscheinlich im Spiel, die Worte immer wiederholen hörte: „Nimm und lies, nimm und lies.“ Er eilte in das Haus zurück und schlug, sich an die Geschichte des Antonius erinnernd, die heilige Schrift auf. Sein Blick fiel auf die Stelle im Römerbrief: „Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum, und wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde.“ „Ich wollte nicht weiter lesen; es war auch nicht nötig; denn beim Schlusse dieses Spruches strömte in mein Herz sofort das Licht ruhiger Sicherheit ein und alle Finsternisse der Unentschlossenheit verschwanden.“ Er brach in diesem Momente mit seiner Vergangenheit; er

fühlte die Kraft in sich, die sündige Gewohnheit preiszugeben und im Bunde mit seinem Gott ein neues heiliges Leben zu führen. Er gelobte das, und hat das Gelöbnis gehalten.

Ein Beweis, daß es ein innerer Umschwung war, den er hier erlebt hat, liegt in der Tatsache, daß er zwar fortab auf Weib und öffentlichen Beruf als auf ein Übel verzichtete, aber keineswegs sofort seine Studien und den Kreis seiner Interessen änderte. Er zog vielmehr mit den Freunden und der Mutter auf ein nahe bei Mailand gelegenes Landgut, um dort ungestört der Philosophie und einer gehaltvollen Geselligkeit zu leben und seine philosophischen Spekulationen, wie er sie bisher schon betrieben, fortzusetzen. Nicht der heilige Antonius wurde sein und seiner Freunde Vorbild, sondern die Gemeinschaft der Weisen, wie sie Cicero, Plotin und Porphyrius als Ideal vorgeschwebt hatte. Keine vordringliche Kirchendogmatik störte noch die philosophischen Dialoge der Freunde; aber beherrscht war ihr Gemüt von der Gewißheit des lebendigen Gottes, und statt der Unsicherheiten über den Ausgangspunkt und das Ziel aller Wahrheitserkenntnis lebten sie jetzt in der Sicherheit, welche die Offenbarung Gottes in Christo und die Autorität der Kirche boten. Die Frage, ob schon das Forschen nach Wahrheit glücklich mache oder erst der Besitz der Wahrheit, wurde von Augustin im Kreise der Freunde aufgeworfen und in letzterem Sinne entschieden. Rastlos wollte er weiter forschen, aber die letzte und höchste Wahrheit suchte er nicht mehr, sondern war sich bewußt, sie in der Unterwerfung unter die Autorität Gottes, wie die Kirche sie verkündigt, gefunden zu haben.

Ich habe nach den Konfessionen zu erzählen versucht und nur zum Schluß ihre Darstellung aus den zuverlässigeren Quellen, den Schriften, die Augustin gleich nach dem Umschwung geschrieben, berichtigt. Sie werden das

Problem, welches dieser Lebensgang bietet, wohl empfunden haben. Einerseits eine Entwickelung aus dem Innern heraus durch unablässige Arbeit, ein Aufsteigen von einem gebundenen und zerspaltenen Leben zur Freiheit und Kraft in Gott, andererseits die Entwickelung zum Autoritätsglauben, das Ausruhen in der Autorität der Kirche und die mönchische Auffassung der Ehe und des Berufs. Auch wenn man die Zeitverhältnisse in Anschlag bringt, wie groß scheint noch immer das Problem, daß dieser reiche und rastlose Geist zu persönlicher christlicher Frömmigkeit emporstrebt, sie aber erst erlangt, nachdem er sich der Autorität der Kirche unterworfen hat!

Beides ist seitdem untrennbar in Augustins Leben und Denken verbunden gewesen. Einerseits kündet er nun in einer neuen Weise — aber im Sinne der Kirche — von Gott und den göttlichen Dingen. Aus der innersten Erfahrung heraus zeugt er von Sünde und Schuld, von Buße und Glauben, von Gottes Kraft und Gottesliebe. An die Stelle einer blassen Moral setzt er die lebendige Frömmigkeit, das Leben in Gott durch Christus. Zu diesem Leben ruft er den Einzelnen auf; er zeigt ihm, wie arm und elend er bei allem Wissen und bei aller Tugend sei, solange er von der Liebe Gottes nicht ergriffen ist. Er zeigt ihm, daß der natürliche Mensch von der Selbstsucht beherrscht ist, daß die Selbstsucht Unfreiheit und Schuld ist, und daß jeder von Natur ein Glied ist in einer ungeheuren Verkettung der Sünde. Er lehrt ihn aber auch, daß Gott größer ist als unser Herz, daß die in Christus offenbarte Liebe Gottes mächtiger ist als die Triebe der Natur, und daß die Freiheit die selige Notwendigkeit des Guten ist. Wo nur immer in dem folgenden Jahrtausend und weiter der Kampf wider eine mechanische Frömmigkeit, wider Selbstgerechtigkeit und stumpfe Moral unternommen wird, da ist es sein Geist gewesen, der fortgewirkt hat. Allein andererseits hat es niemand vor Augustin gegeben, der in

so entschlossener und unverhüllter Weise die Christenheit auf die Autorität der Kirche gestellt und die lebendige Autorität geheiligter Personen, welche gleichartiges Leben erzeugen, mit der Autorität der Institutionen verwechselt hat.

Was sich in seinen Erfahrungen und in seinem Lebensgang untrennbar verkettet hatte, hat durch ihn genau so fortgewirkt auf die Kirche: seine Bedeutung für die Ausbildung des katholischen Kirchentums und für die Herrschaft der Kirche ist nicht geringer als seine kritische Bedeutung und als die Kraft, die ihm verliehen war, individuelle Frömmigkeit und persönliches Christentum zu erwecken.

Die Lösung dieses Problems will ich nicht berühren; es mag genügen, daran zu erinnern, daß dasselbe im Grunde keineswegs erstaunlich ist. Religion und Autoritätsglaube, so verschieden sie sind, sind durch eine sehr schmale Grenze getrennt, und wo der Glaube vor allem als ein Wissen vorgestellt wird, da schwindet diese Grenze völlig. Hier hat Luther eingesetzt und den Christen auf einen Grund zu stellen unternommen, auf dem er die Autorität von Institutionen und die Möncherei als Trübungen des Glaubens betrachten muß.

Aber jede Zeit hat von Gott ihren Inhalt empfangen und jeder Geist sein Maß. Seine Schranken sind auch seine Stärke und die Bedingungen seiner wirksamen Kraft. Innerhalb seiner Schranken hat sich Augustin in den dreiundvierzig Jahren, die er als katholischer Christ verbracht hat, zu einer Persönlichkeit entwickelt, deren Hoheit und Demut uns ergreift. Ein Strom von Wahrhaftigkeit, Güte und Wohlwollen und wiederum von lebendigen Anschauungen und tiefen Gedanken geht durch seine Schriften, durch die er der große Lehrer des Abendlandes geworden ist. Wohl ist er überboten worden durch die Reformation, die er doch mit hervorgerufen hat, und die Grundzüge seiner religiösen Weltanschauung haben vor den Erkennt-

nissen, die wir seit Leibniz erworben haben, nicht Stand halten können. Der römische Katholizismus hat seinen fortwirkenden Einfluß im Tridentinum, im Kampf gegen den Jansenismus und im Vaticanum zu ersticken unternommen. Aber er ist doch kein Toter: was er der Kirche Christi gewesen ist, wird nicht untergehen, und er wird auch der römischen Kirche keine Ruhe lassen.

Es sind zu Ostern des Jahres 1887 genau 1500 Jahre gewesen, seitdem sich Augustin zu Mailand durch die Taufe in den Dienst der Kirche gestellt hat. Niemand hat den Tag gefeiert; man hat dem Lehrer der Kirche auch keine Denkmäler gesetzt. Aber er besitzt das erhabenste Denkmal: auf den Blättern der Geschichte des Abendlandes von den Tagen der Völkerwanderung an bis auf unsere Tage steht unauslöschlich sein Name geschrieben.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: IV

DAS MÖNCHTUM

SEINE IDEALE UND SEINE GESCHICHTE

Eine kirchenhistorische Vorlesung

erschienen in 6. Aufl. 1903 bei Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung) in Giessen.

Die christlichen Konfessionen, so verschieden sie untereinander sein mögen, stimmen in der Grundforderung überein, daß sich der Glaube darstellen müsse in einem christlichen Leben, daß das Christentum nur dort zu seinem Rechte komme, wo es ein eigentümliches Leben erzeuge. Wahrhaft christliches Leben ist das gemeinsame Ideal der Christenheit. Aber wie soll es geartet sein? Hier scheiden sich die Wege. Daß es unter uns verschiedene Konfessionen gibt, ist im letzten Grunde bedingt sowohl durch die Verschiedenheit des Glaubens, als auch des Lebensideals, welches der Glaube vorhält. Alle übrigen Unterschiede sind religiös betrachtet unwesentliche oder erhalten doch von hier aus erst ihr Gewicht und ihre Bedeutung. Nicht theologischer Zank oder priesterliche Herrschsucht oder nationale Gegensätze haben allein die Spaltung der Kirche herbeigeführt — sie waren an ihr beteiligt und konservieren sie heute noch —, sondern die verschiedene Beantwortung der Lebensfrage nach dem Ideal des Lebens hat getrennt und der Trennung Dauer gegeben. Es ist in den Verhältnissen ganzer Gruppen nicht anders wie in den der Einzelnen. Nicht theoretische Meinungen, sondern Gesinnungen und Willensrichtungen scheiden und vereinen.

Fragen wir nun die römisch- oder die griechisch-katholische Kirche, worin besteht das vollkommenste christliche Leben, so antworten sie beide: in dem Dienste Gottes unter Verzicht auf alle Güter des Lebens, auf Eigentum, Ehe, persönlichen Willen und persönliche Ehre, kurz in der religiösen Weltflucht, in dem Mönchtum. Der wahre Mönch ist

der wahre, vollkommenste Christ. Das Mönchtum ist also nicht eine mehr oder weniger zufällige Erscheinung in den katholischen Kirchen neben anderen, sondern, wie die Kirchen heute sind und wie sie schon seit Jahrhunderten das Evangelium verstanden haben, ist es eine in ihrem Wesen begründete Institution: es ist das christliche Leben. Wir werden deshalb erwarten dürfen, daß in den Idealen des Mönchtums sich auch die Ideale der Kirche, in der Geschichte des Mönchtums sich die Geschichte der Kirche darstellen werden.

Aber kann das Mönchtum überhaupt wechselnde Ideale, kann es eine Geschichte haben? Ist es nicht verurteilt, in großartiger Einförmigkeit tausendfacher Wiederholung durch die Geschichte zu schreiten? Welch' einer Veränderung sind die Ideale der Armut, der Ehelosigkeit, der entschlossenen Weltflucht fähig? Welch' eine Geschichte können die erleben oder herbeiführen, welche mit der Welt auch ihren wechselnden Gestalten, d. h. ihrer Geschichte, den Rücken gekehrt? Ist nicht Weltentsagung zugleich Verzicht auf alle Entwickelung und alle Geschichte? Oder, wenn sie das in Wirklichkeit nicht gewesen ist, ist nicht eine Geschichte der Ideale des Mönchtums schon ein Protest gegen den Gedanken des Mönchtums überhaupt? Es scheint so, und vielleicht scheint es nicht bloß so. Aber das lehrt die Geschichte des Abendlandes auch dem flüchtigsten Beobachter: das Mönchtum hat seine Geschichte gehabt, nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere, voll von gewaltigsten Veränderungen und gewaltigsten Wirkungen. Welch' eine Kluft trennt den schweigsamen Büßer der Wüste, der ein Menschenleben hindurch in keines Menschen Auge geblickt hat, von dem Mönche, der einer Welt Befehle gab! Und dazwischen die Hunderte von Gestalten, eigentümlich und verschieden, und doch Mönche, alle begeistert und beherrscht von der Idee, der Welt zu entsagen. Aber noch mehr: alle Regungen des Gemütes, die leidenschaft-

lichsten und die zartesten, kommen uns aus jener Welt der Weltentsagung entgegen. Kunst, Poesie und Wissenschaft haben dort ihre Pflege gefunden, ja die Anfänge der Zivilisation unseres Vaterlandes sind ein Kapitel aus der Geschichte des Mönchtums. Hat das Mönchtum dieses alles nur leisten können, indem es seine Ideale verließ, oder lassen seine eigensten Ideale solche Wirkungen zu? Setzt die Weltentsagung eine zweite Welt und eine zweite Geschichte, der gemeinen ähnlich, nur reiner und größer, oder muß sie die Welt zur Wüste werden lassen? Ist das das wahre Mönchtum, welches in der Welt den Tempel Gottes sieht und auch in der schweigsamen Natur entzückt das Wehen göttlichen Geistes vernimmt, oder ist das das wahre Mönchtum, welches behauptet, die Welt mitsamt ihrer Natur und ihrer Geschichte sei des Teufels? Beide Losungen tönen zu uns herüber aus dem Reiche der Weltentsagung: welche von ihnen ist authentisch und hat das geschichtliche Recht für sich? In dem Mönchtum ist das Individuum gerettet worden aus den Banden der Gesellschaft und der gemeinen Gewohnheit, ist befreit und erhoben worden zu edler Selbständigkeit und Menschlichkeit, und in demselben Mönchtum ist es geknechtet worden in Engherzigkeit, geistloser Öde und sklavischer Abhängigkeit. Hat das ursprüngliche Ideal dieses verschuldet oder jenes hervorgebracht?

Solche und ähnliche Fragen tauchen hier auf. Der evangelische Christ hat nicht bloß ein historisches Interesse an ihrer richtigen Beantwortung. Ist es ihm auch gewiß, daß die christliche Vollkommenheit nicht in den Formen des Mönchtums zu suchen ist, so hat er es doch zu prüfen und seine Lichtgestalt festzustellen. Nur dann ist es in Wahrheit überwunden, wenn dem Besten, was es hat, ein Besseres übergeordnet werden kann. Wer es abschätzig beiseite schiebt, kennt es nicht. Wer es kennt, der wird bekennen, wieviel von ihm zu lernen ist. Ja er wird hier nicht nur wie von einem Gegner, er wird wie von einem Freunde lernen

können, unbeschadet seines evangelischen Standpunktes, vielmehr zu Nutz desselben. Suchen wir uns durch einen geschichtlichen Überblick über das Mönchtum zu orientieren.

I.

Das Mönchtum ist nicht so alt wie die Kirche. Allerdings hat die Kirche des 4. Jahrhunderts, in welcher es sich ausbildete, wesentlich ähnliche Institutionen schon im apostolischen Zeitalter zu finden gemeint; aber die Vorbilder dort, auf welche man sich berufen hat und noch beruft, gehören zum größten Teile der Legende an. Dennoch ist die alte Kirche mit ihrem Urteile nicht ganz im Unrechte. Der Gedanke, sich zu separieren, geschlossene Vereinigungen innerhalb der Gemeinde zu bilden und besondere Weltentsagung zu üben, konnte freilich den Einzelnen in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der Kirche gar nicht kommen. Aber diejenigen, welche sich von dem Geiste Gottes getrieben fühlten, ihr ganzes Leben der Verkündigung des Evangeliums zu widmen, haben in der Regel alle ihre Habe dahingegeben und sind in freiwilliger Armut als Apostel und Evangelisten Christi von einer Stadt zur anderen gewandert. Andere haben sich, auf Vermögen und Ehe verzichtend, ganz in den Dienst der Armen und Hilfsbedürftigen der Gemeinde begeben. Dieser apostolischen Männer hat man sich, als das Mönchtum nach seinem Ursprunge im apostolischen Zeitalter suchte, hin und her wieder erinnert. Ferner aber — alle Christen, soweit sie es ernst nahmen, standen gleichmäßig unter dem Eindrucke, daß der Welt und ihrer Geschichte nur noch eine kurze Spanne Zeit gelassen sei, daß ihr Ende bevorstehe. Wo diese Hoffnung aber lebendig ist, da kann das irdische Leben, wie es gelebt wird, einen selbständigen Wert nicht mehr behaupten, so gewissenhaft man es auch mit den Berufspflichten nehmen mag. Der Apostel Paulus hat unter besonderen Verhältnissen diese

wiederholt und nachdrücklich seinen Gemeinden eingeschärft. Man hat ihn deshalb evangelischerseits wider Möncherei und alles weltflüchtige Christentum angerufen, auf die Grundsätze christlicher Freiheit verweisend, die er verkündet hat. Aber man soll dabei nicht vergessen, daß auch er in Bezug auf die irdischen Güter das Urteil geteilt hat, es sei dem Christen zuträglicher, sie preiszugeben, und daß wir so auch im Evangelium lesen. Damit ist das, was sich als Mönchtum ausgebildet hat, dennoch nicht im voraus geboten noch empfohlen. Jesus Christus hat nicht als ein neues, peinliches Gesetz schwere Lasten auferlegt, noch weniger in der Askese als solcher — er selbst lebte nicht als Asket — eine Heiligung gesehen, sondern eine vollkommene Einfalt und Reinheit der Gesinnung und eine Ungeteiltheit des Herzens hat er vorgestellt, die in Verzicht und Trübsal, im Besitz und Gebrauch irdischer Güter, wandellos dieselbe bleiben soll. Das Einfachste und Schwerste im Gesetz, die Liebe Gottes und des Nächsten, hat er an die Spitze gestellt und aller zeremoniösen Heiligkeit und raffinierten Moral entgegengesetzt. Geboten hat er, daß ein jeglicher sein Kreuz, d. h. die Leiden, die Gott geschickt hat, auf sich nehmen und ihm nachfolgen solle. In der Nachfolge Jesu, in welcher sich das Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit verwirklicht, liegt die Entäußerung von allem, was hemmend und hinderlich ist, beschlossen. Das Mönchtum hat aber nachmals versucht, der entscheidenden evangelischen Forderung: „Enthalte dich“ so gerecht zu werden, daß es den Umfang des Verzichtes ohne Rücksicht auf die individuelle Beschaffenheit und den Beruf des Einzelnen bestimmte.

Als das Evangelium im ersten Jahrhundert und im Anfang des zweiten seine Mission in der griechisch-römischen Welt aufnahm, da wurde es ergriffen von den Empfänglichen als die Botschaft „von der Enthaltsamkeit und der Auferstehung“. Diese gewährte die befreiende Hoffnung,

und jene forderte die Loslösung von der Welt der Sinnlichkeit und Sünde. Die ersten Christen sahen in dem Heidentum, seinem Götzendienst, seinem öffentlichen Leben, auch in seinem Staate, das Reich des Satan in Wirklichkeit aufgerichtet und forderten daher Verneinung dieser Welt; aber für ihre Auffassung waren es nicht unvereinbare Gegensätze, daß die Erde Gottes sei, von ihm geleitet und beherrscht werde, und daß sie doch zugleich in satanischer Verwüstung liege. Weiter: sie wußten sich als Bürger einer zukünftigen Welt, deren Eintritt in Bälde bevorstehe. Wer das glaubt, der kann alles gering achten, was um ihn ist, ohne in die Stimmung zu geraten, die man die pessimistische nennt, und die im besten Falle die Stimmung des gekränkten und leidensmüden Heros ist. Er wird die Freude am „Leben" behalten; denn er wünscht nichts sehnlicher als zu leben, und er wird selbst dem Tode sich gerne darbieten, der ihn zum Leben führt. Dort ist kein Raum für den Verzicht auf die Freude, wo der Glaube lebendig ist, daß Gott die Welt geschaffen hat und regiert, wo man der Zuversicht lebt, daß kein Sperling vom Dache fällt ohne den himmlischen Vater. Es ist richtig, daß die Phantasie damals aufs lebhafteste bewegt worden ist von dem Gedanken, daß der gegenwärtige Weltlauf dem Gerichte verfalle, weil alles vergiftet und des Unterganges wert sei; aber man wußte diese Welt doch auch als die Stätte des Reiches Gottes, die man der Verklärung für würdig erachtete. Das Christentum mußte den Kampf aufnehmen mit der groben und der feinen Sinnlichkeit der Heidenwelt und es erschöpfte, wie man richtig gesagt hat, seine ganze Energie in der Predigt der großen Botschaft: „Ihr seid keine Tiere, sondern unsterbliche Seelen, nicht die Sklaven des Fleisches und der Materie, sondern die Herren eures Fleisches, Diener allein des lebendigen Gottes." Jedes Kulturideal muß zurücktreten, bis diese Botschaft geglaubt wird. Besser, der Mensch erachtet die Ehe, Essen und Trinken, ja, sein menschliches Teil an

sich für unrein, als daß er diese Dinge wirklich unrein macht durch sinnliche Verwilderung. Kein neues Prinzip vermag sich in dieser Welt der Trägheit und Gewohnheit durchzusetzen, das nicht die schneidendste Kritik an dem Zustande der Gegenwart übt und hochgespannte Forderungen stellt. Das älteste Christentum stellte solche Forderungen; aber bald erhob sich die Frage, wie sie theoretisch zu begründen seien und in welchem Umfang sie gelten sollen.

II.

Bereits am Anfang des zweiten Jahrhunderts drängte sich eine bunte Menge Suchender und Gläubiger an die christlichen Gemeinden heran. Unter ihnen gab es Männer — man nennt sie herkömmlich Gnostiker —, die genährt und verwirrt waren durch alte und neueste Mysterienweisheit, zugleich aber ergriffen von der evangelischen Botschaft und der Reinheit des christlichen Lebens. Sie suchten zu bestimmen, worin das Wesen der christlichen Religion als einer Erkenntnis Gottes und der Welt bestehe, und sie meinten den wahren, der Menge unbekannten Sinn des Evangeliums ergründet zu haben: Gott als den Herrn und den Schöpfer der Geister, aber ihm von Ewigkeit gegenüberstehend das Reich der Materie, der sinnlichen Endlichkeit, welches als solches böse ist; der menschliche Geist ein Lichtfunke Gottes, aber schmachvoll gefangen von seiner Feindin, der Sinnenwelt; die Erlösung durch Christus eine Entkörperung des Geistes, die Wiederherstellung der reinen Geistigkeit; darum die sittliche Aufgabe: vollkommene Askese, Flucht aus der dämonischen Natur, Einswerden mit dem Urquell des Geistes durch Erkenntnis und Wissen. In dem Kampf mit dieser Lehre, welche die griechische war, sich aber als die christliche zu legitimieren versuchte, und im Kampfe mit der marcionitischen, die in ihren praktischen Anweisungen sich mit der gnostischen berührte,

erlebte die Kirche ihre erste gewaltige Krisis in der Geschichte. Sie hat sie überwunden; sie hat die scheinbar so verlockende Begründung ihrer eigenen Kritik an der Schlechtigkeit der gegenwärtigen Welt als eine ihr fremde, als eine falsche abgewiesen. Sie erkannte in jenen Thesen dämonische, d. h. heidnische Anschauungen wieder und beurteilte das gnostische Christentum mitsamt seiner Askese und der hohen Botschaft von der Herrlichkeit und Würde des Geistes als ein verweltlichtes. Auch von einem angeblich höheren Geheimchristentum für die „Geistigen“ wollte sie nichts wissen; der gnostischen Unterscheidung eines zwiefachen christlichen Ideals gegenüber bestand sie noch, wenn auch nicht mit Sicherheit, auf der Forderung einer einheitlichen und allgemein zugänglichen christlichen Lebensordnung. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts war es für immer in der Kirche festgestellt, daß der Glaube an jenen prinzipiellen Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Natur unvereinbar sei mit dem Christentum, unvereinbar mit ihm darum auch jede Askese, die sich auf jenen Dualismus stützt. Wohl fuhr man fort, zu lehren, daß der gegenwärtige Weltlauf und die zukünftige Zeit in einem Kontraste stehen, daß die Erde unter die Herrschaft der Dämonen geraten sei. Aber Gott selbst hat sie dahingegeben und dem Teufel überantwortet. Er wird aber seine Allmacht in dem Gerichte erweisen und zeigt sie schon jetzt in dem Siege seiner Gläubigen über die Dämonen. Die Welt ist des Herrn, nur verwaltet wird sie zeitweilig von den bösen Engeln; die Welt ist gut, aber die Lebensweise der Welt ist schlecht. So überwand man den theoretischen Dualismus, indem man ihn in der „Theologie“ ablehnte und das Böse aus der im Plane Gottes notwendigen Freiheit der Kreatur zu verstehen suchte. Doch der Feind, der hier lauert, kann wohl geschlagen, aber nicht vernichtet werden. Er fand seine geheimen Bundesgenossen selbst in manchen maßgebenden Theologen, die den Dua-

lismus in subtiler Weise mit dem Glauben an Gott, den allmächtigen Schöpfer, zu vereinigen verstanden. Unter den verschiedensten Masken und Gestalten ist er je und je wieder aufgetreten in der Geschichte des Christentums; aber er hat sich verkleiden müssen. Als Feind in offener Feldschlacht war er gerichtet.

Da zog eine zweite Krisis herauf für die Kirche, und noch war die erste nicht am Ende. Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begannen sich die Bedingungen der äußeren Lage für die Christenheit immer mehr zu ändern. In wenigen kleinen Gemeinden war sie bisher über das römische Reich zerstreut gewesen. Diese waren nur mit den notwendigsten Formen politischer Art ausgestattet, so wenige und so lockere, als deren ein auf überirdische Hoffnungen, strenge Disziplin und Bruderliebe begründeter, religiöser Bund bedurfte. Aber es wurde anders. Die Kirche sah Massen bei sich einziehen, die einer nachträglichen Zucht — der Erziehung und der Nachsicht — ebenso bedurften wie einer politischen Leitung. Die Aussicht auf das nahe Weltende beherrschte nicht mehr wie früher alle Gemüter. An die Stelle ursprünglicher Begeisterung trat mehr und mehr nüchterne Überzeugung, wohl auch nur theoretisches Fürwahrhalten und gehorsame Anerkennung. Viele wurden nicht Christen, sondern sie waren es und darum blieben sie es. Sie waren zu stark vom Christentum berührt, um es zu lassen, und zu wenig, um Christen zu sein. Der rein religiöse Enthusiasmus verblaßte, die Ideale erhielten eine neue Form, und die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Einzelnen wurde schwächer. Die „Priester und Könige Gottes“ begehrten nach Priestern und begannen sich mit den Königen der Erde abzufinden. Die, welche sich einst des Besitzes des Geistes gerühmt hatten, suchten diesen Geist, den sie nun nicht mehr so lebendig spürten, in Glaubensformeln und in heiligen Büchern, in Mysterien und in Kirchenordnungen zu erkennen. Dazu:

die Unterschiede in der sozialen Lage der „Brüder“ machten sich geltend. In allen Berufsklassen fanden sich bereits Christen, im Kaiserpalast, unter den Beamten, in den Stuben der Handwerker und in den Sälen der Gelehrten, unter Freien und Unfreien. Sollten diese alle in ihrem Berufe belassen werden, sollte die Kirche den entscheidenden Schritt in die Welt hinein tun, auf ihre Verhältnisse eingehen, ihren Formen sich anschmiegen, ihre Ordnungen soweit irgend möglich anerkennen, ihre Bedürfnisse befriedigen, oder sollte sie bleiben, was sie anfangs gewesen, eine Gemeinde religiös Begeisterter, getrennt und geschieden von der Welt, nur durch eine direkte Mission auf sie wirkend? Die Kirche sah sich seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor das Dilemma gestellt, entweder durch wirklichen Eintritt in die römische Gesellschaft eine Weltmission im großen zu beginnen, freilich unter Verzicht auf ihre ursprüngliche Ausstattung und Kraft, oder aber diese zu behalten, die ursprünglichen Lebensformen zu bewahren, aber eine kleine, geringe Sekte zu bleiben, von Tausenden kaum Einem verständlich, nicht imstande, Nationen zu retten und zu erziehen. Um diese Frage handelte es sich — das dürfen wir heute feststellen, so wenig es damals klar erkannt werden konnte —, es war eine gewaltige Krisis, und nicht die schlechtesten Christen riefen der Kirche ein Halt zu. Damals zum erstenmale wurden Stimmen in der Kirche laut, welche die Bischöfe und ihre Herden vor der fortschreitenden Verweltlichung warnten, welche den Weltchristen jene bekannten Sätze von der Nachfolge Christi in ihrem wörtlichen Ernste entgegenhielten und eine Umkehr zur ursprünglichen Einfachheit und Reinheit verlangten. Damals erhob sich noch einmal laut und eindringlich der Ruf, das Leben auf Grund der Hoffnung zu gestalten, daß der Herr demnächst wiederkomme. Es gab Gemeinden, die, geführt von ihren Bischöfen, in die Wüste zogen; es gab Gemeinden, die alles verkauften, was sie be-

saßen, um frei von allen Hemmnissen dem kommenden Christus entgegenzuziehen; es gab Stimmen, die verkündigten, die Christen sollten den breiten Weg verlassen und den schmalen Weg und die enge Pforte aufsuchen. Die Kirche selbst entschied sich anders, mehr von den Verhältnissen getrieben als nach einem freien Entschluß. Sie zog ein durch das offene Tor in den Weltstaat, um sich für eine lange Dauer dort einzurichten, um ihn auf seinen Straßen zu christianisieren, ihm die Worte des Evangeliums zu bringen, aber ihm alles zu lassen außer seinen Göttern. Und sie selbst stattete sich aus mit all den Gütern, die sie von ihm nehmen konnte, ohne das elastische Gefüge zu sprengen, in welchem sie sich nun einrichtete. Mit seiner Philosophie schuf sie ihre neue christliche Theologie, seine Verfassung beutete sie aus, um sich selbst die festesten Formen zu geben, seine Rechtsordnungen, Handel und Verkehr, Kunst und Handwerk nahm sie in ihren Dienst, selbst von seinen Kulten wußte sie zu lernen. So finden wir die Kirche um die Mitte des dritten Jahrhunderts, ausgerüstet mit all den Machtmitteln, die der Staat und seine Kultur ihr bieten konnten, eingehend auf alle Verhältnisse des Lebens, zu allen Konzessionen bereit, die nicht das Bekenntnis des Glaubens betrafen. In dieser Ausstattung hat sie eine Weltmission im großen Stile unternommen und durchgeführt. Und jene Altgläubigen und Ernsteren, die gegen diese Weltkirche protestierten im Namen des Evangeliums, die ihrem Gott eine heilige Gemeinde sammeln wollten ohne Rücksicht auf Zahl und Umstände? Sie vermochten sich nicht mehr in der großen Kirche zu halten, und, indem die Mehrzahl von ihnen, um ihren strengeren Forderungen eine Grundlage zu geben, sich auf eine neue endgültige Offenbarung Gottes, die in Phrygien stattgefunden haben sollte, berief, beschleunigte sie den Bruch. Sie schieden aus und wurden ausgeschieden. Aber, wie es zu geschehen pflegt, sie waren in dem Kampf selbst enger und

kleinsinniger geworden. Hatte in früheren Zeiten hohe Begeisterung strenge Lebensformen wie von selbst hervorgerufen, so sollten nun diese, pünktlich bemessen, jenes ursprüngliche Leben konservieren und erzeugen. Sie wurden gesetzlich in ihrer Lebensordnung, die doch nur um wenige Grade strenger war als die ihrer Gegner, und hochmütig im Besitze des reinen Christentums, wie sie sagten. Das Christentum der Weltkirchenleute verachteten sie als halbschlächtiges, gemodeltes und ungeistliches Christentum. Man hat in dieser „Sekte" der „Montanisten" im Reiche und in der ihr verwandten, älteren und schrofferen der „Enkratiten" mit ihrer Weltscheue, ihren strengeren Fasten- und Gebetsordnungen, ihrem Mißtrauen gegen das geistliche Amt, gegen kirchenpolitische Ordnung, gegen jeden Besitz, selbst gegen die Ehe, den Vorläufer des späteren Mönchtums erkennen wollen — nicht mit Unrecht, wenn man auf die Motive beider Bewegungen sieht, aber sonst sind sie doch noch sehr verschieden. Das Mönchtum setzt die relative Berechtigung der Weltkirche voraus, jene Montanisten bestritten jede Berechtigung. Die Auskunft einer doppelten Sittlichkeit in der Kirche, war sie gleich schon im Anzuge, beherrschte am Anfang des dritten Jahrhunderts noch nicht die gesamte Auffassung vom christlichen Leben; eben die Ausscheidung des Montanismus aus der Kirche beweist dies. Allerdings schätzte die Kirche ihre „Bekenner", ihre „Jungfrauen", ihre Ehelosen, ihre Gott dienenden Witwen, wenn sie ihrer Gemeinschaft treu blieben, um so höher, je häufiger sie die Erfahrung machen mußte, daß sie gegen die „große Gemeinschaft" mißtrauisch wurden. Aber jene geistlichen Aristokraten waren noch ebensowenig Mönche wie die Montanisten. Dazu — das Mönchtum erhob eine Lebensweise zum Prinzip, die in erster Linie nicht an der Aussicht auf die bevorstehende Offenbarung des Reiches Christi, sondern an dem Gedanken des ungestörten Genusses Gottes im Diesseits und der Unsterblichkeit im

Jenseits orientiert war. Das Mönchtum mußte sich zur Weltflucht aufraffen, die Montanisten brauchten das nicht erst ausdrücklich zu fliehen, was ihre enthusiastische Hoffnung als ein bereits Abgetanes erblicken wollte.

III.

Aber kehren wir zur Kirche des dritten Jahrhunderts zurück. Wohl hatten jene Eiferer ein Recht zur Kritik an ihr; denn die großen Gefahren, die sie beim Einzug der Kirche in den Weltstaat kommen sahen, stellten sich wirklich ein. Jenes Wort des Apostels: „Den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche“: es war doch ein gefährliches Motto. Wir sind durch eine Jahrhunderte alte Überlieferung gewöhnt, die Verweltlichung der Kirche erst von der Zeit ab zu datieren, wo sie unter Konstantin Reichskirche zu werden begann. Diese Überlieferung ist falsch. Die Kirche in der Mitte des dritten Jahrhunderts war bereits in hohem Grade verweltlicht. Nicht als ob sie die überlieferten Glaubenssätze verleugnet und ihre Eigenart preisgegeben hätte, aber ihre Ansprüche an das christliche Leben hatte sie in bedenklicher Weise herabgesetzt und die Kulturausstattung, mit der sie sich bereichert, war ihr zum innerlichen Schaden geworden. Zwar war sie äußerlich fester und geschlossener denn je gefügt — ein Staat im Staate war sie geworden; aber das starke Band, das sie verband, war nicht mehr religiöse Hoffnung und Bruderliebe, sondern eine hierarchische Ordnung, welche die christliche Mündigkeit und Freiheit, damit aber auch den Brudersinn zu erdrücken drohte. Ihre Glaubenslehre rivalisierte bereits mit den bewunderten Systemen der Philosophen, aber zu tief hatte sie sich selbst mit ihnen eingelassen, ihre Ziele waren ihr verrückt, ihre Methode gestört worden. Namentlich jenes letzte nachgeborene System griechischer Weisheit, der Neuplatonismus, hatte entschei-

dend auf sie eingewirkt. Durch das, was sie von ihm entlehnte, suchte sie den Ausfall zu decken, den sie bei dem Verluste oder der Umsetzung ihrer rein religiösen Ideale frühe schon erlitten hatte. Aber der überweltliche Gott, den jener lehrte, war nicht der Gott des Evangeliums, und die Erlösung aus dem Sinnlichen, die er verhieß, war von der ursprünglichen christlichen Heilshoffnung sehr verschieden. Doch die Theologen, die ihn studierten oder bekämpften, lebten sich in jene Begriffswelt ein und unmerklich verschob sich ihre eigene. Weiter: die Tendenz, sich dem Staate anzuschmiegen, wurde immer offenkundiger: wohl wollte man ihn stützen, aber man begehrte auch Stütze von ihm, man tat mehr, als man tun durfte, um ihn zu gewinnen. Endlich: die Kirche konnte auch die bereits herabgestimmten Ansprüche an das sittliche Leben des Einzelnen nicht mehr durchführen; sie mußte sich oft genug mit einem Minimum, mit dem äußerlichen Gehorsam gegenüber ihren Rechts- und Kultusordnungen begnügen. — Dagegen — das Eine hatte sie erreicht, daß so leicht kein Christ ihren Anspruch, die christliche Gesellschaft zu sein, antastete, den Glauben hatte sie begründet, daß ihr gegliederter Verband mit seinen Bischöfen, seinen Gnadenspendungen, seinen heiligen Büchern, seinem Kultus die authentische, unverfälschte Stiftung Christi und der Apostel sei, außer welcher es kein Heil gebe. Das war die christliche Kirche an der Wende des dritten Jahrhunderts zum vierten. So war sie geworden, nicht ohne ihre Schuld. Aber das soll gesagt werden: es ist leicht, diese Kirche an der apostolischen Zeit oder an einem selbstgezeichneten christlichen Urbilde zu messen und sie grober Verweltlichung zu zeihen, aber es ist ungerecht, die geschichtlichen Bedingungen außer acht zu lassen, unter denen sie gestanden hat. Was sie in sich gerettet hat, ist doch nicht nur ein Überbleibsel gewesen, welches sie eben nicht verlieren konnte, oder ein Rest, der der Erhaltung nicht wert war,

sondern es war das alte Evangelium, freilich in die Hüllen und Binden der Zeit gewickelt und ohne den kräftigen Anspruch, das ganze Leben von innen heraus zu bestimmen.

Aber diese Kirche war nicht mehr imstande, allen Gemütern, die zu ihr kamen, Frieden zu geben, sie vor der Welt zu bergen. Den Gottesfrieden eines jenseitigen Lebens konnte sie zusichern, den Frieden in den Stürmen des Diesseits konnte sie nicht gewähren. Da begann die große Bewegung. Asketen, auch Einsamlebende, hat es schon früher in der großen Kirche gegeben, ebenso wie von Ort zu Ort pilgernde, nichts besitzende Evangelisten. Im Laufe des dritten Jahrhunderts mögen einzelne Weltmüde bereits hinausgeflohen sein in die Wüste, ja hin und her mögen sie sich bereits zu gemeinsamem Leben vereinigt haben. Ihre Zahl wuchs beim Anbruch des neuen Jahrhunderts. Sie flohen nicht nur die Welt, sondern die Welt in der Kirche; aber sie flohen deshalb nicht aus der Kirche. Auf Ehre und Vermögen, Weib und Kind verzichteten sie, um Lust und Sünde zu fliehen, um sich dem Genuß der Anschauung Gottes hinzugeben und das Leben in Todesbereitschaft zu weihen. Lehrte doch auch die herrschende Theologie, daß das Ideal christlichen Lebens in jener Sterbensübung und wiederum in jenem Gottesstaunen bestehe, da der Mensch seiner Existenz vergißt, sein körperliches Dasein bis zur Grenze des Todes ertötet, um ganz aufzugehen in der Beschauung des Himmlischen und Ewigen. Das war die allgemeine Theorie der Weisen. Sie nahmen es ernst mit ihr. Aber weiter: keine Zeit ist vielleicht mehr von dem Gedanken durchdrungen gewesen, daß der Weltzeitlauf altere, dahinsinke, daß es sich nicht mehr lohne, zu leben. Eine große Epoche in der Geschichte der Menschheit ging wirklich zu Grabe. Das römische Reich, die alte Welt, schickte sich an, zu sterben, und furchtbar waren die Todeskämpfe. Aufruhr, Blutvergießen, Armut und Seuchen im Innern, von außen von

allen Seiten bedrängt durch Barbarenhorden. Was hatte man ihnen entgegenzustellen? Nicht mehr die Macht eines seiner selbst mächtigen Staates und die Kraft eines einheitlichen und erprobten Bildungsideals, nein — ein auseinanderfallendes Reich, kaum noch zusammengehalten durch eine sinkende und zersetzte Kultur, eine Kultur, die hohl und unwahr geworden war, in der kaum einer ein gutes Gewissen, einen freien, natürlichen Sinn, eine reine Hand sich bewahren konnte. Nirgendwo aber mußte man die innere Unwahrheit aller Verhältnisse mehr empfinden, als an den Mittelpunkten der Kultur, vor allem in Alexandrien. Ist es da wunderbar, daß gerade dort, in Unterägypten, das Eremitenleben, das Mönchtum seinen Ursprung genommen hat? Die längste und reichste Geschichte aller Völker, welche die Geschichte kennt, hat das ägyptische Volk gehabt. Auch noch unter der Herrschaft von Fremden und unter dem Schwerte des römischen Eroberers war Ägypten das Land der Arbeit, war seine Stadt die Hochschule der Bildung geblieben. Aber nun schlug der Nation die Stunde. Damals hat das Mönchtum als eine gewaltige Bewegung dort seinen Ursprung genommen; nicht viel später treffen wir es auch an der Ostküste des Mittelmeeres und an den Ufern des Euphrat. Man hat in neuester Zeit den Ursprung aus spezifisch heidnischen Einflüssen auf das Christentum in Ägypten erklären wollen, aber man ist nicht hinreichend behutsam dabei verfahren, so dankenswert es war, daß die älteren analogen Erscheinungen auf dem Boden der ägyptischen Religion aufgewiesen worden sind. Die Einflüsse von außen her sind hier nicht stärker, wahrscheinlich sogar schwächer gewesen, als auf irgend einem anderen Gebiete des christlichen Lebens und Denkens. Auf jeder Stufe ihrer Entwickelung hat auch die christliche Menschheit das Lebensideal abstrahiert und als das höchste proklamiert, welches ihr die Not vorschrieb. Hier aber traf die soziale, die politische, die religiöse Not zu-

sammen mit einem längst aufgestellten christlichen Ideal, welches bald für das apostolische galt.

Es sind jedoch sehr verschiedene Bedingungen und demgemäß auch verschiedene Vorstufen gewesen, welche der Ausbildung des Mönchtums vorangingen. War es auch vor allen Dingen der der Kirche aus den Heiden eingeborene asketische Trieb, den Geist zu befreien von den vielen Tyrannen, den groben und den feinen Egoismus zu überwinden und die arme Seele zu Gott zu führen, so spielte doch andererseits auch ein asketisches Ideal hinein, welches jenem Triebe mehr entgegengesetzt als verwandt war. In der alexandrinischen Katechetenschule, welche im dritten Jahrhundert die hohe Schule der kirchlichen Theologie überhaupt gewesen ist, sind die Grundgedanken aus den Systemen der idealistischen, griechischen Moralisten seit Sokrates sämtlich aufgenommen und bearbeitet worden. Diese aber hatten den sokratischen Spruch: „Erkenne dich selbst“ längst schon in mannigfaltige Regeln für die rechte Lebenskunst verwandelt. Die allermeisten von diesen Regeln lenkten den wahren „Weisen“ ab von der Geschäftigkeit im Dienste des täglichen Lebens und von „dem lästigen Auftreten in der Öffentlichkeit“. Sie besagten, daß es für den Geist „nichts Eigentümlicheres und Angemesseneres geben könne als die Sorge für sich selbst, indem er nicht nach außen blickt, sich nicht mit fremden Dingen befaßt, sondern innerlich in sich gekehrt sein eigenes Wesen an sich selber zurückgibt und so die Gerechtigkeit ausübt“. Hier lehrte man, daß der Weise, der keines Dinges mehr bedürfe, der Gottheit am nächsten sei, weil er nämlich in dem Besitze seines reichen Ichs und in der ruhigen Betrachtung der Welt des höchsten Gutes teilhaftig sei, dort kündete man, daß der Geist, der sich vom Sinnlichen befreit habe und in steter Betrachtung der ewigen Ideen lebe, schließlich auch der Anschauung des Unsichtbaren gewürdigt und selbst vergöttlicht werde. Diese Weltflucht

ist es gewesen, welche auch die kirchlichen Philosophen Alexandriens ihre Schüler gelehrt haben, vor allen anderen Origenes. Man braucht nur den Panegyricus des Gregorius Thaumaturgus auf seinen großen Lehrer zu lesen, um zu erkennen, wo die Vorbilder für diese weltflüchtige Lebensweisheit, welche an den Theologen gerühmt wird, zu suchen sind. Niemand kann leugnen, daß diese Art Weltflucht eine spezifische Verweltlichung des Christentums in sich schließt, und daß der selbstgenügsame Weise so ziemlich das Gegenteil von der armen Seele ist. Aber niemand kann auch verkennen, daß beide Formen konkret in einer unendlichen Mannigfaltigkeit sich darstellen und in dieser Mannigfaltigkeit auch ineinander übergehen konnten. Und in diesem Sinne ist namentlich Origenes selbst doch zu den wirklichen Vätern des christlichen Mönchtums zu rechnen. Es ist ja auch schon bei ihm nicht so, daß er lediglich das stoische oder neuplatonische Ideal in seiner Ethik zum Ausdruck gebracht und in seinem Leben verwirklicht hätte, vielmehr kreuzen sich bei ihm alle ethischen Richtlinien der Vergangenheit, auch die christlichen. Das eben ist die weltgeschichtliche Stellung der ägyptischen Theologen, die sämtlich Vorläufer oder Schüler des Origenes gewesen sind, daß sie wie auf dem Gebiete der Dogmatik, so auf dem der Disziplinierung des christlichen Lebens den mannigfaltigen Ertrag der bisherigen Erkenntnisformen und praktischen Regeln vereinigt und unter den Schutz der Offenbarung gestellt haben. Darum sind sie auch die Väter aller der Parteien in der griechischen Kirche geworden, welche nachmals hervorgetreten sind und sich bekämpft haben. Wie Origenes mit gleichem Rechte für den Arianismus und für die Orthodoxie angerufen werden konnte, so kann er auch mit demselben Rechte für die besondere Verweltlichung der Theologie der Kirche wie für die mönchischen Neigungen erst der Theologen, dann auch der Laien, verantwortlich gemacht werden. Es ist derselbe

Mann gewesen, der einen dauernden Frieden des Christentums mit dem Staate auf Erden als wünschenswert bezeichnet und vorausgesagt hat und der zugleich im Schatten des allgemeinen Friedens die Klosterzelle des frommen, in sich gekehrten Mönchsgelehrten erblicken wollte. Wer aber nicht fromm und gelehrt war, der hatte doch schon an seinem Glauben einen Gegenstand der Beschaulichkeit von unerschöpflichem Inhalt. Also richtet sich die Forderung in Wahrheit an alle Christen. Aber es hat doch fast zwei Menschenalter gedauert, bis in der immer träger werdenden Christenheit diese Gedanken durchschlugen, und niemals sind sie für die Massen die entscheidendsten gewesen. Mönchsvereine, wie sie jener Schüler des Origenes, Hierakas, nach dem Muster, welches Origenes aufgestellt hat, bildete, waren selten. Not und Überdruß am gemeinen Leben entfesselten in elementarer Weise die Bewegung, und die Kirche Konstantins trieb die, welche der Religion leben wollten, in die Einsamkeit und in die Wüste.

Am Schluß der vierziger Jahre des vierten Jahrhunderts wurde die Bewegung bereits mächtig. Schon damals muß es Eremiten zu Tausenden gegeben haben. Die Anfänge des eigentlichen Mönchtums, wie jeder großen geschichtlichen Erscheinung, sind von Sagen umflossen, und nicht mehr ist es möglich, Dichtung und Wahrheit sicher zu scheiden. Das Andenken angeblicher Stifter hat fast nur die Legende bewahrt. Aber ein Doppeltes wissen wir, und das genügt, um die Bewegung im großen zu kennen und richtig zu beurteilen. Wir kennen das ursprüngliche Ideal, und wir können den Umfang der Weltflucht ermessen. Das ursprüngliche Ideal war: der reinen Anschauung Gottes teilhaftig zu werden, das Mittel: absoluter Verzicht auf alle Güter des Lebens, dazu gehörte auch die kirchliche Gemeinschaft. Man floh nicht nur die Welt in jedem Sinne dieses Wortes, man floh auch die Weltkirche. Nicht als ob man ihre Lehren für unzureichend, ihre Ordnungen für

unangemessen, ihre Gnadenspendungen für gleichgültig hielt; aber man hielt ihren Boden für gefährlich und man zweifelte nicht, alle sakramentalen Güter durch Askese und stetige Betrachtung des Heiligen sich zu ersetzen.

Und die Weltkirche selbst, wie stellte sie sich zu dieser Bewegung? Ertrug sie es, daß ihre Glieder es wagten, sich von ihrer direkten Leitung zu emanzipieren, einen Weg der Heiligung einzuschlagen, den sie nicht überwachte? Duldete sie es, daß ihre Söhne auf ihre Lebensordnungen den Schatten eines Verdachtes fallen ließen, wenn sie sie auch nicht antasteten? Sie hat keinen Augenblick gezweifelt, sie konnte nicht zweifeln. Sie hat das Einzige getan, was ihr zu ihrem Schutze übrig blieb, indem sie ausdrücklich die Bewegung billigte, ja ihr das Zeugnis gab, daß sie das Urbild christlichen Lebens verwirkliche. Die Not, sich im Strudel des Lebens zu verlieren, der Überdruß an dem leeren, gemeinen Leben, die Aussicht auf ein hohes Gut hatte die Menschen hinausgetrieben; die Kirche machte aus der Not recht eigentlich eine Tugend. Sie konnte nicht anders; denn sie selbst hatte, je tiefer sie sich in Welt, Staat und Kultur verstrickte, um so lauter und eindringlicher das gepredigt, was das Mönchtum nun durchführte.

Es ist eine der frappantesten geschichtlichen Beobachtungen, daß die Kirche gerade in der Zeit, wo sie immer mehr sich als Rechtsinstitut und Sakramentsanstalt ausbildete, ein christliches Lebensideal entwarf, welches nicht in ihr, sondern nur neben ihr verwirklicht werden konnte. Je mehr sie sich mit der Welt einließ, um so höher, um so übermenschlicher schraubte sie ihr Ideal. Sie selbst lehrte, daß der höchste Zweck des Evangeliums die Anschauung Gottes sei, und sie selbst wußte keinen sichereren Weg zu dieser Anschauung als die Weltflucht. Indessen, diese Gedankenreihe stellt sich in ihr nur als die disparate Ergänzung zu der moralisierenden Verflachung des Christentums dar, der sie sich hingegeben. War ihr Absehen fak-

tisch darauf gerichtet, ihren dürftigen sittlichen Regeln und ihren Kultussatzungen alles unterzuordnen, so reagierte doch ihre eigene Theologie dagegen. Das Mönchtum ließ es bei der „Theologie“ nicht sein Bewenden haben. Es machte mit dem Gedanken Ernst, daß das Christentum Religion sei und Hingabe des Lebens von dem Individuum fordere. Es ist aber ein Beweis für die außerordentliche Macht, mit der sich die Kirche bereits in den Gemütern der Menschen festgesetzt hatte, daß das Mönchtum bei seinem Auftreten es nicht mehr, wie jene Montanisten, gewagt hat, an der Kirche Kritik zu üben, ihren Weg als einen Abweg zu bezeichnen. Überschlägt man, welch' eine Begeisterung, welch' ein Fanatismus sich rasch in den Mönchskolonien ausbildete, so kann man nur staunen, wie spärlich und unwirksam Angriffe auf die Kirche gewesen sind, wenn sie auch nicht ganz gefehlt haben. Kaum Einer hat eine Reform der ganzen Christenheit verlangt. Die Bewegung konnte eine Revolution für die Weltkirche werden und sie hat in Wahrheit ihre Bahnen nicht gestört. Zwar faßte man ein schweres Mißtrauen gegen das kirchliche Amt; wie viele sind entflohen, als man es ihnen auferlegen wollte! Aber die Ehrfurcht vor demselben schwand nicht; man fürchtete nur seine Gefahren. Allerdings trat hie und da eine Spannung ein zwischen Geistlichen und Mönchen; man verachtete wohl auch die Personen dort, aber nicht mehr.

IV.

Doch greifen wir nicht vor. Tausende waren hinaus gezogen, und der Ruf der Heiligkeit, Weltüberdruß und Arbeitsscheu lockte Tausende nach. Der Motive zum Mönchsleben gab es viele, namentlich seit der Aufrichtung der christlichen Staatskirche, seitdem der wahren oder gemachten Begeisterung kein Martyrium mehr winkte. Schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts war es eine bunte Gesell-

schaft in der Einsamkeit. Die einen waren hinausgezogen, um wirklich Buße zu tun und Heilige zu werden, die andern, um dafür zu gelten. Die einen flohen die Gesellschaft und ihre Laster, die andern den Beruf und seine Arbeit. Die einen waren einfältigen Herzens und von unbeugsamem Willen, die andern waren krank vom Rausche des Lebens. Dort wollte man reich werden an Erkenntnis und wahrer Freude, der „Philosophie" leben in stillem, geistigem Genuß, hier wollte man sich arm machen, leiblich und geistig, und verachtete Vernunft und Wissenschaft. Ergreifende Bekenntnisse sind auf uns gekommen; aber lauter ertönen die Klagen über die Versuchungen der Welt und die Anläufe der Sinnlichkeit als über die Selbstsucht des Herzens. Und neben den schweigsamen Büßer tritt bald der zuchtlose Schwärmer. Die Zuchtlosigkeit bedurfte einer Fessel, die Gegensätze forderten eine Organisation. Sie ist frühe eingetreten. Man tat sich zusammen zu gemeinsamem Leben. Wir finden zwei Formen desselben: Eremitenkolonien und wirkliche Klöster. Es wurden Ordnungen aufgestellt, zum Teil sehr harte. Sie zeigen uns nicht nur den Ernst der Askese, sondern auch schon grobe Ausschreitungen, die zu bestrafen waren. Dabei wurde hie und da in den Mönchskolonien ein Fanatismus wach, der alles Maß überschritt. Wir treffen schon frühe auf Fanatiker, die den rasenden Derwischen gleichen, von denen uns die Orient-Reisenden heute noch erzählen. Aber auch unter den wahrhaften Mönchen bemerken wir schon im vierten Jahrhundert die wichtigsten Unterschiede. Zwar die Grundregeln: ausschließliches Leben mit Gott, Armut und Keuschheit, wozu bei den klösterlichen Einsiedlern noch der Gehorsam trat, sind bei allen die gleichen. Aber wie verschieden gestalteten sie sich in Wirklichkeit! Lassen Sie mich nur eins nennen. Die einen, voll Dank, einer verbildeten, unwahren Kultur entronnen zu sein, entdecken in der Einsamkeit, was sie nie gekannt — die Natur. Mit ihr leben sie sich

ein, ihre Schönheit suchen sie auf und preisen sie. Wir haben von Einsiedlern des vierten Jahrhunderts Naturschilderungen, wie sie das Altertum selten hervorgebracht hat. Wie fröhliche Kinder wollten sie ihrem Gott leben in seinem Garten. In dem Garten erblicken sie den Baum der Erkenntnis, — nicht mehr ist es verboten, seine Früchte zu brechen —, und so wird ihnen die Einsamkeit zum Paradies; kein Fluch liegt auf ihrer Arbeit, denn Erkennen ist Seligkeit. Aber die andern — sie verstanden Askese anders. Nicht die Kultur, auch die Natur ist zu fliehen, nicht nur die gesellschaftlichen Ordnungen, sondern der Mensch. Alles, was Anlaß zur Sünde werden kann — und was kann nicht Anlaß werden —, ist abzutun, alle Freude, alles Wissen, aller Menschenadel. Was war die Folge? Der eine hungerte sich aus bis zum Tode, der andere schweifte umher, dem Tiere der Wüste gleich, ein dritter warf sich in die Sümpfe des Nils und ließ sich von den Insekten peinigen, ein vierter brachte halbnackt, Wind und Wetter preisgegeben, Jahre hindurch schweigsam auf einer Säule zu. So sollte das Fleisch gedämpft und gekreuzigt werden; so wollte man den Frieden der Seele in der Kontemplation Gottes erzwingen: Rein sein und Schweigen. Aber sie selbst mußten gestehen, daß die Empfindung des Friedens nur selten und nur auf Minuten über sie kam. Dafür aber kamen fürchterliche Phantasien, die sich zu konkreter Wirklichkeit ausgestalteten. Und die Zeitgenossen nahmen ihre Schilderungen begierig auf. Die alternde Welt entzückte sich an dem Raffinement der Entsagung und an den wilden Träumen in der Wüste hausender Mönche. Was man selbst zu leisten weder den Mut noch den Willen hatte, wollte man doch in der Vorstellung genießen. Feuilletonisten im Mönchsgewande formten Romane und Novellen aus den wirklichen und erträumten Erlebnissen schweigender Büßer. Eine neue Literaturgattung seltsamster Art begann: die Mönchsbelletristik, und Jahrhunderte haben

sich an ihr erbaut. Auch eine Weise, wie die Weltkirche die Taten jenes grausigen Heroismus, den ihre Unterlassungen immer wieder hervorriefen, quittierte!

Welche von den beiden, hier nur im Schema gezeichneten Arten dieses Mönchtums hat aber die Folgerichtigkeit auf griechisch-christlichem Boden für sich? Welches Ideal war unter den geschichtlich-religiösen Verhältnissen das authentische? Das jener natur- und gottesfrohen Brüder, die in stiller Abgeschiedenheit der Erkenntnis Gottes und der Welt lebten, oder das jener heroischen Büßer? Es ist nicht billige Konsequenzmacherei, wenn man behauptet: nur das letztere. Hat man doch in Bezug auf das erstere sofort auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, in welchem es mit dem antiken Ideale des Weisen steht. Aber das genügt noch nicht: versetzen wir uns in den geschichtlichen Zusammenhang. Das höchste Ideal kann, so lautete die allgemeine Ansicht der Zeit, nur außerhalb der Welt verwirklicht werden, außerhalb jedes Berufs: in der Askese liegt es selbst beschlossen. Sie ist zwar Mittel zum Zweck, aber zugleich auch Selbstzweck; denn sie enthält in sich die Gewähr, daß der Büßende zur Anschauung Gottes gelangt. Sind diese Sätze richtig, dann ist alles Halbheit, was den Kampf bis aufs äußerste hindert; dann muß nicht nur die Kultur, es muß die Natur, es muß die Geschichte, es muß schließlich jede zweckvolle sittliche Betätigung als ein Unvollkommenes, Störendes, beseitigt werden; dann gilt es den grandiosen Versuch wagen, sich vom Naturboden, vom Kulturboden, ja von der Welt des Sozial-Sittlichen zu befreien, um den reinen religiösen Menschen in sich auf diese Weise rein zu gestalten. Hiermit haben wir das eigentliche Geheimnis, aber auch die Schranke der alten griechischen Anschauung vom Christentum berührt. Auch der Weltkirche schwebte als höchstes Ideal ein religiöses Leben vor, das den Menschen schon hier auf Erden über alle Bedingungen seiner Existenz, also auch über die

geschichtlichen und sozial-sittlichen, hinausführt. Nicht als ob diese gleichgültig wären, oder als ob ihr Gegenteil ebenso Recht hätte, nein! Aber das Christentum hatte bisher kein neues sittliches Leben in der Gemeinschaftsform verwirklichen können, und die sittlichen Maßstäbe des antiken Lebens waren abgenützt, an sich unbrauchbar oder nicht mehr zu finden. Es war nur folgerecht, daß darum die Ernsteren, die doch keine Reformatoren waren, die sittlichen Ordnungen, verwildert wie sie waren, als Schranken empfanden, Schranken, im Grunde nicht bessere wie die elementaren Bedingungen des Menschendaseins. Darum wird ein christliches Ideal entworfen, welches angeblich rein religiös ist — ich möchte sagen „übersittlich". Nicht auf dem Boden geschichtlich gegebener sozialer Ordnungen und sittlich zweckvoller Lebensbetätigung soll der christliche Glaube zu seinem wahren Rechte kommen, sondern auf dem Boden der Verneinung alles Menschlichen, d. h. der äußersten Askese. So soll der zukünftige Anteil an der göttlichen Natur antizipiert werden. Das ist der Hochflug des griechischen Christentums auch heute noch, soweit es nicht versteinert oder durch abendländische Einflüsse in eine andere Richtung gewiesen ist — man kann ihm die Sympathie nicht versagen, wenn man das tiefliegende Niveau der gemeinen sogenannten christlichen Sittlichkeit beachtet, über das er sich erheben will, da ihm ein anderes nicht erscheint —; aber es ist ein Flug wie ins Unendliche, so ins Leere. Denn was gewahren wir nun? Auf der einen Seite eine Weltkirche, unterworfen dem Staat und bis zur Identität verknüpft mit dem Volkstum, ganz wesentlich eine Kultusanstalt mit spärlichstem Einfluß auf das sittliche Leben ihrer Glieder, keine selbständigen Aufgaben mehr verfolgend. Auf der anderen Seite ein Mönchtum ohne geschichtliche Ziele, darum auch ohne jede geschichtliche Entwickelung. Es ist heute, von einigen neuern, vielleicht zukunftsreichen Erscheinungen abgesehen,

wesentlich dasselbe, wie es zur Zeit der ältesten byzantinischen Kaiser gewesen. Selbst die äußeren Regeln haben sich kaum geändert. Zwar jene extremen Säulenheiligen sind nicht durchgedrungen — solche Formen können nicht siegen —, aber ihre Sache siegte und darin sind sie durchgedrungen, daß noch immer die äußerste Askese für die beste gilt, vor allem aber darin, daß das griechische Mönchtum sich selten zu zweckvoller Arbeit im Dienste der Kirche und Menschheit entschlossen hat. Die griechischen Mönche, natürlich gibt es ehrwürdige Ausnahmen, leben noch heute wie vor tausend Jahren „in stiller Beschaulichkeit und seliger Ignoranz". Arbeit wird nur gerade so viel geleistet, als zum Leben notwendig ist; aber noch immer muß dem gelehrten Mönch der ungelehrte ein stiller Vorwurf sein, der Naturscheue dem Naturfreudigen, noch immer muß dem arbeitenden Eremiten das Gewissen schlagen, wenn er den Bruder sieht, der nicht arbeitet, auch nicht denkt, auch nicht spricht, sondern in einsamer Beschauung und Selbstpeinigung erwartet, daß ihm endlich der selige Lichtglanz Gottes erscheine. Und wie im fünften Jahrhundert besteht die Spannung fort zwischen Klosterbrüdern und Weltgeistlichkeit. Zwar werden die höheren Kleriker aus der Zahl der Klostergeistlichen genommen — das Mönchtum hat selbst Kaiser und Hof zeitweilig oder dauernd einen häßlichen Anstrich geben können —, aber das ändert nichts an den Beziehungen. Es steht neben der Kirche, nicht in der Kirche, und es kann nicht anders sein; denn was sollte es der Kirche leisten, die selbst auf jede eigentümliche Aufgabe verzichtet? Das einzige, woran es lebendigen Anteil nimmt, ist das Interesse am Kultus der Kirche; es malt Heiligenbilder, malt wohl auch Bücher ab. Aber auch vom Kultus darf es sich emanzipieren; die Kirche duldet nicht bloß den Eremiten, der sich jahrelang von ihrer Gemeinschaft fernhält, sie bewundert ihn. Sie muß ihn bewundern; denn er verwirklicht das ihr selbst uner-

reichbare Ideal. Ihr Ideal — daß ich so sage: ihr höheres Ideal, denn nun hat sie ein doppeltes ausgebildet: das der Askese und das des Kultus. Wem die Gabe oder die Kraft nicht verliehen ist, durch Askese zum Anteil an Gott zu gelangen, der kann diesen Anteil auch erreichen, indem er sich im Gottesdienst durch die heiligen Mysterien füllen läßt. Heilsgenuß gewährt auch der Kultus, wenn man ihn pietätsvoll mitmacht und die kirchlichen Pflichten erfüllt. Das Mönchtum hat diese Theorie nicht angetastet, sondern unterstützt. Indirekt kam sie ihm ja zu gute.

Zeitweilig hat das Mönchtum sich der Weltkirche genähert, und auch diese hat versucht, es in ihren Dienst zu nehmen. Zeitweilig ist der Versuch auch geglückt. Die großen Kirchensynoden des fünften bis siebenten Jahrhunderts wissen davon zu erzählen. Die Dogmatik, welche sich dort durchsetzte, entstammte zum Teil mönchischer Phantasie und ist auch durch Mönchsargumente und Mönchsfäuste verteidigt worden. Aber die Bischöfe wurden behutsamer und scheuten sich, den Fanatismus der Mönche aufzurufen; denn jedesmal, wo die Weltflüchtigen in den Streit der Parteien eingriffen, entstand folgerecht eine Revolution, Krieg und Totschlag. Darum, nachdem sie auch noch mönchisch-frömmelnde Imperatoren kompromittiert und bald darauf die Ideale despotischer Reformkaiser gestürzt hatten, ließ man sie beiseite. Sie hatten auch nichts mehr zu tun. Seit dem Ende des neunten Jahrhunderts haben sie selten mehr eine Rolle in der Geschichte gespielt. Weil sie gesiegt hatten, wurden sie auch der Welt und Weltkirche gegenüber eine konservative Macht. Wunderbar! die Weltflüchtigen schützen nun in ihrer Passivität Kultus und nationale Sitte! Ihr Fanatismus erwacht, wo diese angetastet werden. Hier weiß das Mönchtum sich auch im Bunde mit den Massen. Sonst gehen Mönchtum und Weltkirche nebeneinander her, oder vielmehr, wo jenes dieser die Hand reicht, da stellt es sich auch bedingungs-

los dem Staate zur Verfügung. Der Mönch-Bischof ist wie im byzantinischen so im türkischen Reich vielfach noch — doch sind allmähliche Besserungen unverkennbar — ein Scherge, wohl auch ein Steuerbeamter des Staates. Mit ihm im Bunde beutet er das christliche Volk aus: er genießt die Ehren der hohen Beamten, aber nimmt auch an der Korruption und den unberechenbaren Geschicken derselben Anteil. So hat sich jener Hochflug des Ideals gerächt. Man wollte durch den Glauben alle natürlichen Bedingungen aufheben, man vermaß sich, auch die sittlichen Güter dahinten lassen zu dürfen — und mit gebrochener Kraft langte man am Boden an. Eine verstaatlichte, verweltlichte Kirche, ein geschichtloses Mönchtum unfruchtbarer Askese, zäher Hüter der nationalen und kirchlichen Gebrechen, war das Resultat. Die griechische Kirche behauptet die Pole der Askese und der kultisch-kirchlichen Pflichtleistung. Das eigentliche Gebiet, das durch den Glauben zu regelnde sittliche Berufsleben, fällt außerhalb ihrer direkten Beobachtung. Es wird dem Staat und dem Volkstum überlassen; es ist ja Welt. Jene haben es nicht schwer gehabt, auf diesem Wege allmählich die gesamte Kirche mit Beschlag zu belegen und zum Mittel für ihre Zwecke herabzusetzen. Eben weil das Ideal des Mönchtums und der Weltkirche im Kampf mit dem Weltstaate im achten und neunten Jahrhundert siegreich blieb, eben darum unterlagen Mönchtum und Kirche faktisch und definitiv dem Staate. Auf der Flucht vor dem Sinnlichen hat er sie eingeholt, ihr seine Behandlung des Sittlichen aufgedrungen, aber ihren Kultus sich angeeignet. Der byzantinische Staat erweist sich so noch immer als eine Abart des antiken. Aber das Eine war erreicht, daß, wo der Staat in öffentlichem Recht und im öffentlichen Leben ausdrücklich christliche Gedanken als maßgebende aufstellte, er sie in mönchischer Fassung aufnahm. Das byzantinische Gesetzbuch — auch unsere sozial-sittlichen An-

schauungen haben sich von den Härten desselben noch nicht befreit — ist z. T. ein seltsames Gemisch römischer, unbarmherziger Klugheit und mönchischer Weltbeurteilung.

Das ist die Geschichte des Mönchtums im Morgenlande. Immer wieder mag man sich erinnern, daß es auch heute noch das Komplement zur verweltlichten Kirche ist, daß es auch heute noch einzelne aus dem gemeinen Treiben rettet, Heilige in sich birgt und das öde Kirchentum anklagt; aber das lehrt diese Geschichte, daß in der abgestuften Reihe menschlicher Ideale auf dem Grunde des Evangeliums das Ideal der Beschaulichkeit und Weltflucht zur Rettung der Seele nicht das letzte und höchste sein kann, daß die bloß leidende Tapferkeit schließlich unterliegt, daß die Welt ihre Ideale in der Kirche aufrichtet, wenn der Christ sein eigenes außerhalb der Welt verwirklichen will. Wohl gibt es Zeiten, wo das Maß der Ungerechtigkeit, welches auf den Handelnden fällt, ein unerträglich großes ist, und immer wird es Individuen geben, die so zart besaitet sind, daß sie ihr bestes Teil in die Einsamkeit tragen müssen, um es zu bewahren; aber wo der Notstand zur höchsten Tugend gestempelt wird, da werden hohe Güter entwertet, und schließlich verliert man auch den Preis, um den man die dahingegeben. Haben wir es doch in unsern Tagen erlebt, daß aus dem Schoße der Kirche Rußlands eine Persönlichkeit wie die des Grafen Tolstoi hervorgetreten ist — ein Laie, aber als Schriftsteller doch der echte griechische Mönch, dem keine andere Möglichkeit einer Reform der Kirche vorschwebt, als die eines radikalen Bruchs mit der Kultur und der Geschichte, und dem alles Sittliche befleckt erscheint — selbst die Ehe —, sofern es mit dem Sinnlichen im Zusammenhang steht. Welch' ein furchtbarer Feind der griechischen Kirche einst der Manichäismus gewesen ist, lernt man an den Schriften dieses wunderbaren Mannes abschätzen! Je ernster es der griechische Mönch mit seinem Christentum nimmt, desto hilfloser steht er

der finsteren Anschauung gegenüber, daß die Welt verteufelt sei, und schließlich muß der Mönch sich wieder zur Autorität der Weltkirche flüchten, um nicht dem Manichäismus zu verfallen.

V.

Wie ganz anders ist doch die Entwickelung des Mönchtums im Abendland verlaufen! Ein Blick auf seine Geschichte dort genügt, um gleich die wesentlichen Unterschiede zu entdecken. Erstlich — dort hat das Mönchtum eine wirkliche Geschichte gehabt, und zweitens — dort hat das Mönchtum Geschichte gemacht, Kirchen- und Weltgeschichte. Es steht nicht nur neben der Kirche und verzehrt sich in stiller Askese und mystischer Spekulation, nein — es steht mitten inne in der Kirche, ja es ist neben dem Papsttum auf allen Gebieten der mächtigste Faktor der abendländisch-katholischen Kirchengeschichte gewesen. Man kann das orientalische Mönchtum beschreiben vom vierten Jahrhundert bis auf den heutigen Tag und braucht doch nur wenige Namen zu nennen; es hat scharf umrissene Individualitäten nur selten hervorgebracht. Die Geschichte des occidentalischen Mönchtums ist eine Geschichte der Personen und Charaktere.

Der römische Katholizismus zeigt uns in seiner Entwickelung eine fortgesetzte Kette von lebendigen Reformen, und jede dieser Reformen ist bedingt durch eine neue Stufe der Entwickelung des Mönchtums. Die Stiftung des Benediktinerordens im 6. Jahrhundert, die kluniazensische Reform im 11., das Auftreten der Bettelorden im 13., die Stiftung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert, sie sind die vier großen Marksteine in der Geschichte des abendländischen Katholizismus. Immer ist es das Mönchtum gewesen, welches die sinkende Kirche gerettet, die verweltlichte befreit, die angegriffene verteidigt hat. Es hat

die erkaltenden Herzen erwärmt, die widerspenstigen Geister gezügelt, die der Kirche entfremdeten Völker wiedergewonnen. Dieser Hinweis allein lehrt, daß wir in dem Mönchtum des Abendlandes einen Kirchen- und Kulturfaktor ersten Ranges zu erkennen haben. Wie ist es zu einem solchen geworden?

Verhältnismäßig spät und langsam ist das Mönchtum aus dem Morgenland in das Abendland gedrungen; denn weder die Natur noch die Kultur waren ihm hier günstig. Während es um die Mitte des vierten Jahrhunderts schon weit im Orient verbreitet war und, wie wir bestimmt annehmen dürfen, in manchen Gegenden unabhängig von ägyptischen Einflüssen entstanden ist, hat es im Occident erst am Ende jenes Jahrhunderts festen Fuß gefaßt, ja es ist recht eigentlich aus dem Orient importiert worden. Im Abendlande sind diejenigen Theologen seine ersten Bewunderer gewesen, welche Ägypten und Syrien bereist hatten und mit den „Griechen“ in engster Verbindung standen, wie Rufin und Hieronymus. Klöster blühten auf, namentlich in Südgallien; aber unter orientalischem Einfluß. Und es hat das Mönchtum gleich anfangs entschiedenen Widerspruch in der Kirche des Westens gefunden, während wir von einem solchen im Osten nur sehr weniges vernehmen. Man muß die Schriften des Sulpicius Severus (um 400) lesen, um zu erkennen, unter welchen Angriffen sich in Gallien und Spanien das Mönchtum damals durchgesetzt hat. Es fehlte nicht viel, so hätten die verweltlichten Bischöfe die Mönche wie Manichäer behandelt. Indessen, der Widerspruch verhallte doch rasch; auch im Abendlande kam bald die herrschende Stimmung dem Mönchtume entgegen, und bald war der einst verlästerte Name des rechtschaffenen Heiligen, Martin von Tours, hochgefeiert. Noch bevor der große Augustin für das neue Leben eingetreten, hatte es sich eingebürgert; unter den Stürmen der Völkerwanderung setzte es sich fest. Das mönchische Ideal war

zunächst in seinen Grundzügen dort und hier das gleiche, und ist es durch ein Jahrtausend hindurch geblieben: die Versenkung in Gott, die strenge Askese. Namentlich war es die Virginität, die auch hier als die wertvollste Voraussetzung eines gottgeweihten Lebens galt; erschien sie doch manchen geradezu als die Quintessenz christlicher Sittlichkeit. Die ägyptischen Anachoreten galten auch dem Abendlande alle Zeit als die Väter und Vorbilder des wahren christlichen Lebens — es gelang doch nicht, ihre Taten durch die des heil. Martin zu verdunkeln —, und die Erzählungen von ihnen haben viele Menschenalter hindurch eine stille Mission getrieben in Italien, Gallien, Germanien, ja bis jenseits des Kanals in England und auf der grünen Insel. Und doch waren die Faktoren bereits im fünften Jahrhundert vorhanden, die dem Mönchtum des Abendlandes eine so ganz andere Bedeutung, eine Geschichte, geben sollten. Darauf sei nur im Vorübergehen hingewiesen, daß schon die klimatischen Bedingungen des Abendlandes dem Mönchtum teilweise eine andere Lebensweise diktieren mußten als im Orient — „edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura", hat einer der ältesten Patrone des abendländischen Mönchtums bemerkt. Indessen hiervon abgesehen — schon seit den Tagen Tertullians, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, hatte die innere Entwickelung des Christentums im Abendland eine andere Richtung eingeschlagen als im Morgenland. Nicht nur traten die praktisch-religiösen Fragen, die nach der Buße, der Sündenvergebung, dem Kirchenwesen in den Vordergrund, sondern man lieferte auch die alten Hoffnungen auf das herrliche Weltreich Christi nicht so rasch der blassen theologischen Spekulation des Orients aus. Man nahm an der letzteren nur von ferne teil. In den sogenannten chiliastischen Vorstellungen bewahrte sich die abendländische Kirche den Blick für das, was die Kirche Jesu Christi sein soll, und diese Vorstellungen mußten um so wertvoller werden, je

mehr man im Gegensatz zu den Montanisten das „Phantastische“ abgestreift hatte und die Aussicht auf überzeitliche Erfüllung der Hoffnungen von selbst verblaßt war. Auch das abendländische Mönchtum hat im Unterschied von dem morgenländischen ein apokalyptisch-chiliastisches Element bewahrt, welches freilich oft lange Zeit latent geblieben ist, aber in kritischen Momenten immer wieder hervortrat. Die kirchlichen Tendenzen des abendländischen Christentums hat der heilige Augustin zu einer neuen christlichen Welt- und Lebensanschauung zusammengeschlossen. Die in der Kirche gegenwärtige Gnade Gottes zur Gerechtigkeit und die Kirche selbst sind seine Zentralbegriffe. Die Kirche, zunächst als Gemeinde der Gläubigen, dann aber auch als sichtbare Anstalt, ist das Reich der Gerechtigkeit und des sittlich Guten — das Reich Gottes. Beim Zerfall des antiken Staats im Abendlande, beim Auftauchen neuer halb-heidnischer Staaten entwarf er das großartige Programm einer zukünftigen Geschichte der Kirche. Sie hat die Menschheit mit Kräften des Guten, mit der wahren Gerechtigkeit zu erfüllen; sie hat als die sichtbare Erscheinung des Reiches Gottes die Reiche der Welt und den Weltstaat sich dienstbar zu machen, die Nationen zu leiten und zu erziehen. Nur dort kommt das Christentum zu seinem Rechte, wo es ein Reich des sittlich Guten auf Erden schafft, eine überirdische Liebesverbrüderung der Menschheit. Nur dort kommt es darum zu seinem Rechte, wo es herrscht; es herrscht aber nicht anders, als indem die heilige katholische Kirche herrscht. Geistliche Weltherrschaft, ein Gottesstaat der Gerechtigkeit auf Erden, ist deshalb ein christliches Ideal, ein Ideal für den Einzelnen und für das Ganze der Kirche. Die alten apokalyptischen Aussichten, die praktischen Tendenzen des Abendlandes, aber auch die griechischen Spekulationen sind von Augustin in eine wunderbare Beziehung gesetzt; sie sollen sich gegenseitig zwar nicht korrigieren, aber begrenzen.

Das christliche Heil erscheint gleichsam in doppelter Gestalt: es ist ewige selige Anschauung Gottes im Diesseits wie im Jenseits; aber es ist zugleich in jenem ein weltbeherrschendes Reich göttlicher Gaben und sittlicher Kräfte.

Diese Sätze lauteten anders als die mühsam gebildeten Dogmen griechisch-christlicher Spekulation. Sie wiesen der Kirche eine selbständige Aufgabe an neben dem Staate und für den Staat. Sie sollte Gott dienen und der Welt. Diese Aufgabe war ein Problem, der Lösung wert und bedürftig. Das griechische Ideal gibt sich nur darin als ein Problem, daß seine Verwirklichung nur annähernd möglich ist; an sich ist es eindeutig. Für jene Auffassung aber wurde jede Aufgabe zugleich zur Frage, die man in dem Maße erst stellen lernte, als man wirklich in ihr arbeitete. Das Einzelne in dem Ganzen der christlichen Anschauung, so bestimmt es ins Auge gefaßt werden konnte, offenbarte sein Wesen und erhielt seinen Wert doch erst in den Beziehungen auf anderes, in die es zu stellen war. Wie verhält sich der Dienst für die Welt zu dem Dienste Gottes; in welche Beziehung ist das Sittliche zu dem Religiösen zu setzen? Die Entdeckung war wieder gemacht, daß es schon auf dieser Erde wahre Güter gebe, daß alles, was aus Gottes Hand hervorgegangen sei, gut sei, und daß der Mensch seine Seligkeit nur in der Hingebung seines Willens an Gott finde. In dieser Hingebung des Herzens und Willens durch Glaube und Liebe, welche allein die in den Sakramenten gespendete, göttliche Gnade bewirkt, wird der Mensch ein rechtschaffener, erhält er Freiheit und Gerechtigkeit, das heißt die sittliche Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit ist zwar ein höchstes Gut, aber sie ist doch nicht das höchste. Denn die Aussicht gilt noch, daß der Mensch zu Gott erhoben, eine Seligkeit genießen soll, deren Art und Wert durch keine Erfahrung des diesseitigen Lebens im voraus deutlich festgestellt werden kann. Sie besteht in dem Schauen Gottes, ja in dem Sein wie Gott.

Aber wie verhält sich dieses religiöse Ziel zu dem sittlichen einer vollkommenen Gerechtigkeit im diesseitigen Reiche Gottes? Man kann behaupten, daß dieses jenem untergeordnet sei und doch praktisch ganz anders verfahren. So scheint es bei Augustin, und die Kirche auf ihrer Bahn zur Weltherrschaft ist ihm gefolgt. Sie hat faktisch fort und fort, indem sie sich selbst mit dem Reiche Christi zu identifizieren begann, die Sorge für ihre eigene Erhaltung und Herrschaft in den Vordergrund geschoben und die Völker gelehrt, daß sie die höchsten Güter bei ihr zu suchen und zu finden haben. Im Bewußtsein, die göttliche Gnade zur Gerechtigkeit allein zu verwalten und auszuteilen, hat sie im Prinzip niemanden mehr dulden können, der in Tugendleistung und Askese seine Seligkeit auf eigenem Wege finden wollte. Im Interesse der alleinwirkenden Gnade Gottes, welches mit dem Interesse der Kirche zusammentrifft, hat sie schon im fünften Jahrhundert den Wert einer kirchlich nicht bevormundeten Askese auch für den katholischen Christen in Abrede gestellt. Aber über Schwankungen ist sie hier nicht hinausgekommen, da sie niemals geleugnet hat, daß die Kirche nicht die Seligkeit garantiere, und daß letztlich der Einzelne allein und ohne den Schutz der Kirche vor seinem Gott stehen werde. Dem Schwanken darüber, wie weit der einzelne Christ selbständig zu lassen sei — eine Frage, die für die Stellung des Mönchtums in der abendländischen Kirche von entscheidender Bedeutung sein mußte — entspricht die Unsicherheit in der Schätzung der bürgerlichen Rechtsordnungen und aller politischen Formen. Die Kirche ist das Reich der Gerechtigkeit und Liebe: außer ihr gibt es nur Unrecht und Haß. Wie aber steht es dann mit den Staaten? Sind sie und ihre Rechtsordnungen in ihrer Selbständigkeit doch eigentümliche Werte, oder werden sie solche nur, indem sie sich der Kirche unterordnen oder können sie endlich Werte über-

haupt nicht werden? Hat die Kirche zu herrschen neben dem Staate oder über und in den Staaten in rechtlichen Formen, oder soll sie herrschen, indem sie alle Rechtsordnungen unnötig macht? Noch waren diese Fragen nicht klar erkannt, aber man lebte in ihnen. Die Geschichte des abendländischen Katholizismus ist die Geschichte jener Ideen, bis sie durch die großen Päpste des Mittelalters im Sinne einer Weltherrschaft der Kirche verwirklicht wurden.

Wie mußte sich das Mönchtum zu ihnen verhalten? Die Antwort ist nicht schwer. Entweder es mußte den Versuch machen, sich mit der Kirche abzufinden und in griechischer Weise die bloße Vorbereitung auf das Jenseits neben der Kirche fortzusetzen, oder aber es mußte seine Askese sich beschränken lassen durch den höheren Zweck, mitzuarbeiten an der großen Aufgabe, die Menschheit durch das Evangelium umzubilden und das Reich Christi auf Erden in der Kirche zu bauen. Jenes hat nicht aufgehört, dieses ist eingetreten. Das abendländische Mönchtum hat teilgenommen an der Lösung der kirchlichen Aufgabe; aber, indem es sein ursprüngliches Ideal des beschaulichen Lebens nicht opfern wollte, wurden auch ihm die Ideale zu Problemen, und indem es an den Zielen der Kirche teilnahm, aber ihren Weg nicht immer mitgehen konnte, erlebte es eine eigentümliche Geschichte. Suchen wir uns die Stadien dieser Geschichte in Kürze zu vergegenwärtigen.

VI.

Die erste neue Stufe seiner Entwickelung hat das Mönchtum im sechsten Jahrhundert in Italien gefunden. Es ist der heilige Benedikt von Nursia gewesen, der ihm eine neue Regel gegeben und es zu geordneter Tätigkeit und ersprießlichem Wirken befähigt hat. Erst mußte es selbst reorganisiert sein, ehe es nachdrücklich eingreifen konnte. Auf den Inhalt gesehen, war die Regel allerdings keineswegs

neu. Aber es gab im Abendland am Anfang des sechsten Jahrhunderts höchst verschiedene und z. T. höchst bedenkliche Formen von „Mönchtum“. In der Reduktion dieser Formen auf die zweckmäßigste besteht das Verdienst Benedikts, und noch größer als das Verdienst war der Erfolg. Der strenge Gehorsam, zu welchem die Mönche verbunden wurden, der geordnete Zusammenschluß, die Opposition gegen die vagierenden und nichtsnutzigen Mönche, die feste Regelung des täglichen Lebens und die strenge Pflicht zur Arbeit, zunächst zum Ackerbau, sind beachtenswert. Die Forderungen des Gehorsams und der Arbeit treffen wir zwar schon in orientalischen Regeln, sie treten auch in der neuen Bestimmung zunächst noch nicht an die Spitze, aber sie sind doch in der Folgezeit vor allem wichtig geworden. Und welche Veränderungen brachten sie hervor! Aus den rohen, zum Teil bereits zersprengten und zerrütteten Mönchskolonien entstanden gesetzliche Verbände mit einer Kraft der Arbeit, die ein Feld der Tätigkeit suchen mußte. Jener große Bischof auf dem Stuhle Petri, Gregor I., selbst Mönch von Kopf und Herzen, hat diese neue Macht in seinen Dienst genommen und für die Kirche verwertet. Schon vorher hatte der ostgotische Minister Cassiodorius, nachdem er sich eines langen Lebens müde in das Kloster zurückgezogen, auch wissenschaftliche Beschäftigung in den Klosterplan aufgenommen; er selbst hatte damit begonnen, theologische und geschichtliche Handbücher für die Klöster zu verfassen. Vom siebenten Jahrhundert ab treffen wir Brüder vom Orden des hl. Benedikt weithin im Abendlande. Sie roden Wälder aus, sie schaffen Wüsteneien zu Ackerland, sie studieren mit bösem oder mit gutem Gewissen die Gesänge heidnischer Poeten und die Schriftwerke der Geschichtsschreiber und Philosophen. Klöster und Klosterschulen erblühen, und eine jede Ansiedelung ist zugleich ein Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Bildung im Lande. Mit Hilfe dieser Scharen hat der römische Bischof das Christentum und

einen Rest der alten Kultur dem Abendlande bringen oder erhalten können; durch sie hat er die neuen germanischen Staaten zu römisch-germanischen umgeformt. Der römische Bischof — denn weder hatte Benedikt eine solche Tätigkeit des Ordens ins Auge gefaßt, noch ergab sie sich von selbst aus seiner Regel, noch wurde sie von seinen Jüngern bewußt als eine Aufgabe vorgestellt. Auf dieser ersten Stufe sehen wir vielmehr das Mönchtum ganz im Dienste und unter der Leitung großer römischer Bischöfe und römischer Legaten, wie des heiligen Bonifazius. Die Romanisierung der von ihrem Ursprunge her verstaatlichten fränkischen Kirche, das wichtigste Ereignis der Epoche, und die Verdrängung aller nicht nach der Regel Benedikts geleiteten Klöster ist dem Orden nur gelungen, indem er sich dem von Rom aus geleiteten Kirchenwesen unterstellte. „Die Mitteilung und das Wirkenlassen seines geistigen Besitzes lag außerhalb des Zweckes des Ordens, wenn auch viele Ordensbrüder als Missionare mit großem Segen tätig waren, wenn auch viele andere Gelehrsamkeit außerhalb ihrer Klöster verbreiteten und wenn auch einzelne sich des armen Volkes erbarmten und es in seiner Sprache schriftlich und mündlich belehrten, ermahnten, erschütterten und trösteten."

Indessen — und diese Erscheinung wiederholt sich nun immer wieder in der Geschichte des Abendlandes — je mehr das Mönchtum sich brauchen ließ von der Kirche und an ihren Aufgaben teilnahm, desto mehr verweltlichte es selbst und wurde zu einem Institut der Kirche. Dies mußten ernste Mönche, die ihr Leben Gott allein geweiht hatten, am stärksten empfinden. Es blieb ihnen nichts übrig, als entweder doch auf die Weltaufgabe zu verzichten, sich wiederum ganz auf die strengste Askese zurückzuziehen, oder dem Orden selbst einschneidende Reformen zu predigen, um dann zu versuchen, die Kanoniker, den verweltlichten Episkopalklerus, zu reorganisieren. Es ist aber für das Abendland charakteristisch, daß die Mönche, welche mit

rücksichtsloser Entschiedenheit zur griechischen Askese zurückkehren, sich bei ihr auf die Dauer nicht beruhigen, sondern nach längerer oder kürzerer Zeit sich aus freien Stücken dem Gedanken einer Reform des Ordens, aber auch der Weltkirche zuwenden; so vor allem der hl. Benedikt von Aniane. Doch die Reformversuche des achten und neunten Jahrhunderts fruchteten nichts. Die Klöster gerieten immer mehr in Abhängigkeit nicht nur von den Bischöfen der Kirche, sondern auch von den Großen des Landes. Die Äbte wurden immer mehr, was sie schon seit lange gewesen — Vornehme des Hofes; es waren bald nur Zeremonien, durch die sich Mönche und Weltkleriker unterschieden. Im zehnten Jahrhundert schien das Mönchtum seine Rolle im Abendland nahezu ausgespielt zu haben, es schien — von einigen Klöstern, namentlich Nonnenklöstern, abgesehen — der Gefahr erlegen zu sein, die im Orient in dieser Weise überhaupt nicht auftauchen konnte: es war selbst Welt geworden, gemeine Welt, um keines Haaresbreite über sie erhaben. Papsttum, Kirche, Mönchtum schienen im zehnten Jahrhundert gleichmäßig verfallen.

VII.

Und doch hatte bereits eine zweite Bewegung in der Kirche, eine zweite Erhebung des Mönchtums begonnen. Sie ging diesmal von Frankreich aus. Das Kloster von Clugny, gestiftet schon im zehnten Jahrhundert, ist der Sitz der großen Reform der Kirche geworden, welche das Abendland im elften Jahrhundert erlebt hat. Unternommen von Mönchen, wurde sie zuerst von frommen und klugen Fürsten und Bischöfen unterstützt gegenüber dem verweltlichten Papsttum, bis sie jener große Hildebrand aufgriff und sie als Kardinal und Nachfolger Petri den Fürsten und der verweltlichten Geistlichkeit entgegensetzte. Was das Abendland in ihr erhielt, war eine wirkliche Reformation der

Kirche, nur keine evangelische, sondern eine katholische. Was waren die Ziele dieser neuen Bewegung? Zunächst Wiederherstellung der alten Zucht, der wahren Weltentsagung und Frömmigkeit in den Klöstern selbst, sodann aber erstens mönchische Regulierung der gesamten Weltgeistlichkeit, und zweitens Herrschaft der mönchisch regulierten Geistlichkeit über die Laienwelt, über die Fürsten und Nationen. Die Reform der Mönche von Clugny und ihres gewaltigen Papstes stellt sich zunächst dar als der wirksame Versuch, das Leben der gesamten Geistlichkeit möglichst nach mönchischen Ordnungen zu regeln. In ihr erhebt das abendländische Mönchtum den entschiedenen Anspruch, sich als die christliche Lebensordnung der mündigen Gläubigen (der Priester) durchzusetzen und zur Anerkennung zu bringen. Darum muß das Mönchtum im Abendlande auf seinen Bahnen immer wieder mit der Weltkirche zusammentreffen, weil es nicht aufhören kann, selbst Ansprüche an die ganze Christenheit zu stellen und der Kirche zu dienen. Die christliche Freiheit, welche es erstrebt, ist ihm bei allem Schwanken nicht nur eine Freiheit des Einzelnen von der Welt, sondern die Freiheit der Christenheit zum Dienste Gottes in der Welt. Wir Evangelische können auch heute noch jenen großen Versuch mit Sympathie beurteilen; denn in ihm dämmert das Bewußtsein wieder auf, daß es innerhalb der Kirche nur ein Lebensideal und nur eine Sittlichkeit geben könne, daß zu dieser darum alle mündigen Christen verpflichtet seien. Ist das Mönchtum wirklich die höchste Form des Christentums, so gilt es, die mündigen Bekenner desselben nach der mönchischen Regel zu disziplinieren, die unmündigen — und das sind nach mittelalterlicher Auffassung alle Laien — mindestens zum Gehorsam zu bewegen. Diese Gedanken beherrschten Clugny und seinen großen Papst. Daher die strenge Einführung des Zölibats beim Klerus, daher der Kampf gegen die Verweltlichung der Geistlichen, vor allem gegen die Simonie,

daher die mönchische Zucht der Priester. Und die politische Weltherrschaft? Man könnte sie von diesem Standpunkte als ein Surrogat ansehen, solange und weil die allgemeine wahrhafte Christianisierung sich nicht durchsetzte. Aber hier beginnen auch die Differenzen zwischen dem Mönchtum und der reformierten Weltkirche. Man kann die Ideen Gregors und seiner ernsten Freunde so darstellen, daß sie nur um eine Nuance verschieden scheinen, und doch führte diese Nuance zu einem entgegengesetzten Programm. Gleich anfangs wurden Stimmen laut, selbst unter den unbedingten Verehrern des Papstes, die da meinten, man solle sich begnügen mit der Reform der Sitten und der Pflege der Frömmigkeit; der Kirche käme es nicht zu, nach der Weise und mit den Mitteln der Staaten zu herrschen. Sie verlangten wahrhaftige Rückkehr zum apostolischen Leben, Wiederherstellung der Urgestalt der Kirche. Es ist nicht richtig, diese Bestrebungen des Mönchtums so aufzufassen, als bezeichneten sie den Rückschritt auf die Stufe der griechischen Kirche und fielen damit aus dem Rahmen des abendländischen Katholizismus heraus; nein — jene Mönche hatten ein positives Programm vor Augen: christliches Leben der gesamten Christenheit. Aber indem ihnen aus alter Überlieferung eine überirdische Neu- und Reichsgestaltung derselben vorschwebte, die auf Erden zu verwirklichen sie nicht verzichteten, faßten sie ein schwer überwindliches Mißtrauen gegen das Surrogat, welches der römische Bischof anbot und anstrebte. In diesem Mißtrauen war der Abscheu enthalten gegenüber allem in der Kirche, was an staatliche und rechtliche Ordnungen erinnerte. Der Widerwille gegen öffentliche Rechtsordnungen und gegen den Staat ist für das abendländische Mönchtum ebenso charakteristisch, als es offenbar ist, warum den griechischen Asketen dieser Widerwille noch fehlt. Aber im elften Jahrhundert war die Devotion gegen die Kirche und ihren Lenker zu mächtig, als daß es zu Konflikten zwischen dem

reformierten Klerus und dem Mönchtum kommen konnte. In dem Bußsakrament besaß die Kirche das stärkste Mittel, um auch das Mönchtum an sich zu fesseln. Mit beflecktem Gewissen und gebrochenen Mutes haben sich manche den Plänen des großen Mönchspapstes gebeugt. Und gerade die holte er aus der Stille des Klosters hervor, die am liebsten ihr ganzes Leben Gott geweiht hätten. Er wußte es, daß nur der Mönch die Welt bezwingen helfen würde, der sie flieht und sie los sein will. Die Weltflucht im Dienste der weltbeherrschenden Kirche: das ist die erstaunliche Aufgabe, die Gregor für anderthalb Jahrhunderte gelöst hat. Aber seine und der reformierten Bischöfe Ziele waren bei aller Politik doch auch geistliche. Nur als solche haben sie die Massen umgestimmt und entflammt, entflammt zum Kampf gegen den verweltlichten Klerus in Oberitalien, gegen simonistische Fürsten in ganz Europa. Ein neuer Enthusiasmus religiöser Art bewegte die Völker des Abendlandes, namentlich die romanischen. Die Begeisterung der Kreuzzüge ist die unmittelbare Frucht der mönchischen Reformbewegung des elften Jahrhunderts. Der religiöse Aufschwung, welchen Europa erhalten, stellt sich am lebendigsten in ihnen dar. Die Herrschaft der Kirche soll auf Erden durchgeführt werden. Es sind die Ideen des weltherrschenden Mönchs von Clugny, welche den Kreuzfahrern vorangehen. Und aus dem heiligen Lande, von den heiligen Stätten brachten sie eine neue oder doch bisher nur selten geübte Form der christlichen Frömmigkeit zurück — das sich Versenken in die Leiden und den Leidensweg Christi. Die negative Askese erhielt eine positive Form und ein neues positives Ziel: Eins zu werden mit dem Erlöser in inniger Liebe und in vollkommener Nachahmung. Ein persönliches Element, vom Herzen zum Herzen wirkend, begann das reiz- und ziellose Bemühen der Selbstentäußerung zu beleben und die schlummernde Subjektivität zu erwecken. Auch dem Mönchtum verlieh es, wenn auch zunächst nur

in einzelnen wenigen Individuen, einen innerlichen Aufschwung. Die große Anzahl von neuen Orden, welche gleichzeitig gestiftet wurden, namentlich in Frankreich, legen von dem allgemeinen Aufschwunge Zeugnis ab. Damals entstanden die Orden der Karthäuser, Cistercienser, Prämonstratenser, Karmeliter und viele andere. Aber ihr zahlreiches Auftreten beweist nur, daß das Mönchtum sich im Bunde mit der Weltkirche immer wieder selbst verlor. Jeder neue Orden suchte dasselbe auf seine erste Strenge zurückzuführen und aus der Verweltlichung herauszureißen; aber indem er der Weltkirche sich unterwirft, wird er rasch von ihr mit Beschlag belegt und abgenutzt. Es ist ein Beweis für die Illusionen, in denen man sich bewegte, daß die Orden, die zur Wiederherstellung des ursprünglichen Mönchtums gestiftet sind, gleich bei ihrer Stiftung die Unterwürfigkeit gegen die Bischöfe ausdrücklich in ihr Programm aufgenommen und auf die Lösung eigentümlicher Aufgaben innerhalb der Kirche und für die Kirche, so auf die Seelsorge, von vornherein Verzicht geleistet haben. Im zwölften Jahrhundert ist die Anhänglichkeit der Christenheit und so auch des Mönchtums an die Kirche noch eine völlig naive, der Widerspruch zwischen der wirklichen Gestalt der weltherrschenden Kirche und dem Evangelium, das sie predigt, wird zwar empfunden, aber immer wieder zurückgedrängt, die Kritik an den Ansprüchen und an der Verfassung der Kirche ist noch eine unwirksame. Man braucht nur den Namen eines Mannes, den Bernhards von Clairvaux, zu nennen, um wie in einem Bilde alles Große was diese zweite mönchische Reform der Kirche hervorgebracht hat, aber auch ihre Schranken und Illusionen, zu erblicken. Derselbe Mönch, der in der Stille seiner Klosterzelle eine neue Sprache der Anbetung redet, seine Seele ganz dem „Bräutigam“ weiht, die Weltflucht der Christenheit predigt, dem Papste zuruft, daß er auf dem Stuhle Petri zum Dienste, nicht zur Herrschaft berufen sei, ist

doch zugleich in allen hierarchischen Vorurteilen seiner Zeit befangen und leitet selbst die Politik der weltherrschenden Kirche. Aber eben deswegen hat das Mönchtum der Kirche in jenem Zeitalter so Großes leisten können, weil es mit ihr ging. Eine Reform in der Kirche hat es hervorgerufen; aber diese Reform schlug schließlich zur Befestigung der Weltmacht der Kirche und damit zu ihrer Verweltlichung aus. Das war das frappante und doch so verständliche Endergebnis. Das Gebiet, auf welchem sich die Weltkirche und das Mönchtum immer wieder traf, war die Bekämpfung aller Ansprüche der Laien, insonderheit der Fürsten, an die Kirche. Das abendländische Mönchtum empfand dies als „Befreiung von der Welt" und stellte sich deshalb der Kirche in diesem Kampfe zu Diensten. Nur wenn man dies beachtet, versteht man es, wie derselbe Mann in jener Zeit aufrichtiger Mönch und Kirchenfürst zugleich sein konnte, wie er über die letzten Ziele jener Bekämpfung des Staates sich selbst und andere täuschen oder im Unklaren halten konnte.

VIII.

Eine neue Zeit kam herauf, der die alten Auffassungen nicht mehr gewachsen waren. Die Kirche war zu politischer Weltherrschaft gelangt; sie hatte das Kaisertum und die alten Staatsordnungen bezwungen oder war doch dem Siege nahe. Die Ziele und Ergebnisse der ungeheueren Anstrengungen der Kirche im elften und zwölften Jahrhundert waren offenbar geworden. Aber nun regte es sich in der Laienwelt und bei den Nationen. Sie strebten hinaus aus der hierarchischen Bevormundung. In sozialen Bewegungen, in religiöser Sektirerei, in frommen Vereinigungen, die in der offiziellen Frömmigkeit kein Genüge fanden, in dem Verlangen der Nationen und Fürsten, ihre

Angelegenheiten selbständig zu ordnen, kündigte sich eine neue Zeit an. Ein Jahrhundert hindurch hat die Weltkirche es vermocht, die Wogen derselben zurückzudämmen. Eine neue Erhebung in dem Mönchtum hat sie dabei unterstützt. Sie ist bezeichnet durch die Stiftung der Bettelorden.

Die Gestalt des liebevollsten und liebenswürdigsten aller Mönche, des wundersamen Heiligen von Assisi, strahlt in der Geschichte des Mittelalters leuchtend hervor. Doch wir fragen hier nicht, wie ist er gewesen, sondern was hat er beabsichtigt, indem er sich in den Dienst Gottes und seiner Brüder begab. Zunächst: er wollte das Leben der Apostel erneuern, in der Nachfolge ihres armen Lebens und in der Predigt des Evangeliums. Diese Predigt sollte Buße schaffen in der Christenheit und sie wirklich zu dem machen, was sie auf Grund des Besitzes der heil. Sakramente schon war. Eine Gemeinschaft von Brüdern sollte sich bilden, die, wie die Apostel, nichts besitzen sollte als Buße, Glauben und Liebe, die keinen anderen Zweck haben sollte, als zu dienen und Seelen zu gewinnen. Mit klaren Worten hat es der heil. Franziskus nicht gesagt, wie weit sich dieser Bund erstrecken sollte. Er war kein Politiker und hat sich selbst nicht ins Regiment gesetzt. Aber was hätten die durch die Bußpredigt der armen Brüder wirklich Gewonnenen selbst anders werden können, als wiederum dienende und predigendreisende Brüder? Für diese hat der Heilige selbst bestimmte und feste Regeln aufgestellt. Weder die Einzelnen, noch auch der Verband, der sich zu wahrhaft christlichem Leben zusammentat, soll irgend welches Vermögen besitzen. „Gehe hin und verkaufe alles.“ Leben in Gott, Leiden mit seinem Sohne, Liebe zu seinen Menschen und Kreaturen, Dienstleistung bis zur Aufopferung des eigenen Lebens, der Reichtum der Seele, die nur ihren Heiland besitzt: das war das Evangelium des heil. Franziskus. Hat je ein Mensch in seinem Leben das ver-

wirklicht, was er gepredigt, so hat es Franziskus getan. Und — das ist das Charakteristische dieser abendländischen Bewegung — die verschärfte Askese, eine Religion des Herzens und Willens, trieb auch diesmal ihre Jünger nicht in die Öde und Einsamkeit hinaus, sondern umgekehrt: die Christenheit, die Welt, sollte für dieses neue und doch alte Christentum der Buße, Entsagung und Liebe gewonnen werden. Die christliche Welt — dieser Begriff hatte an dem Anfang des 13. Jahrhunderts einen ganz anderen Umfang, als im sechsten und elften. Nicht nur weil der geographische Horizont sich für das Abendland erweitert hatte, sondern in höherem Grade, weil die kleinen Leute und der gemeine Mann nun zu ihr gerechnet werden mußten. Das abendländische Mönchtum war bis zum Schlusse des zwölften Jahrhunderts auch noch ganz wesentlich eine aristokratische Institution gewesen. Den Rechten der Klöster entsprach in vielen Fällen die hohe Abstammung ihrer Insassen. Die Klosterschulen waren in der Regel nur für den Adel vorhanden. Dem groben und gemeinen Volk blieb das Kloster so fremd, wie das Herrenschloß. Es gab keine volkstümlichen Orden und wenige volkstümliche Mönche. Der heil. Franziskus hat die Mauern der adeligen Klosterburgen nicht niedergerissen, sondern neben ihnen Hütten errichtet für Arme und Reiche. So hat er das Evangelium dem Volke zurückgegeben, das bisher nur den Priester und das Sakrament besaß. Aber der Heilige von Assisi ist der unterwürfigste Sohn der Kirche und des Papstes gewesen. Im Dienste der Kirche hat er gearbeitet. So hat er zuerst dem Mönchtum — denn zu einem Mönchtum wurde seine Stiftung wider seinen Willen — eigentümliche Aufgaben für die ganze Christenheit zugewiesen, aber im Schoße der Kirche; denn Sorge für die Kirche ist Sorge für das Heil. Clugny und seine Mönche hatten es mit ihrer Reform auf die Geistlichkeit abgesehen; der heil. Franziskus kannte keine Unterschiede. Ohne

Übertreibung darf man sagen: nicht einen neuen Mönchsorden hat er stiften wollen — die Welt wollte er umwandeln; ein schöner Garten sollte sie werden, besiedelt von gottinnigen, christusnachahmenden, bedürfnislosen Menschen. Die Liebe hat ihm den weitesten Horizont gegeben; seine Phantasie verwilderte weder, noch verödete sie unter der harten Askese; sein Wille, der Kirche und Christenheit zu dienen, blieb bis zuletzt stark und kräftig, obschon er mit Schmerzen sehen mußte, wie die Kirche ihm seine Schöpfung korrigierte und einengte. Hunderttausende strömten herzu. Aber was waren Tausende, wo es Millionen galt? Das Auftauchen der sogenannten Tertiarierbrüderschaft neben dem eigentlichen Mönchsorden ist einerseits freilich schon ein Beweis dafür, daß sich dies Evangelium nicht ohne Kompromisse in der menschlichen Gesellschaft durchführen läßt, andererseits aber doch ein leuchtendes Zeichen der tiefen Wirkung der franziskanischen Predigt. Die Tertiarier verblieben im weltlichen Beruf, in der Ehe und im Besitz; aber sie paßten sich dem mönchischen Leben so viel als möglich an, hielten sich von dem öffentlichen Leben, seinen Aufgaben und Pflichten zurück, und widmeten sich, soweit sie es vermochten, der Askese und frommen Werken. Diese Institution, die sich ohne einen „Stifter" gebildet hat, ist ein schlagender Beweis für den universalen Charakter der franziskanischen Bewegung. Sekten waren hier vorangegangen; diese Brüderschaft aber blieb der Kirche treu. Ja, das Interesse der Laien an dem Leben und den Sakramenten der Kirche wurde hier erweckt; der Gedanke wurde hier leise wirksam, daß der der Kirche aufrichtig gehorsame und innerlich fromme Laie der höchsten Güter teilhaftig wird, welche sie vermitteln kann. Die Auffassung von einer doppelten, ihrem Werte nach verschiedenen Sittlichkeit konnte sich von hier aus in die andere erträglichere einer nur der Art nach verschiedenen wandeln. Das tätige christliche Leben kann dem beschau-

lichen gleichwertig sein; dieses ist nur der direktere Weg zum Heile.

Eine in der Hingabe der Seele an Christus neu gestimmte Frömmigkeit ging von Assisi aus und bemächtigte sich der Kirche. Es war die religiöse Individualität und Freiheit, die erweckt worden war; das Christentum als die Religion der Armut und Liebe sollte zu seinem Rechte kommen gegenüber der Verkümmerung in Moral und Politik. Die schönsten mittelalterlichen Kirchengesänge, die gewaltigsten Predigten stammen aus dem Franziskanerorden und dem ihm verwandten der Dominikaner. Aber auch der Kunst und der Wissenschaft gaben sie einen neuen Aufschwung. Alle die bedeutenden Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, ein Thomas von Aquino, Bonaventura, Albertus sind Bettelmönche gewesen. Die herrlichsten Gemälde der alten italienischen Schule sind von dem neuen Geiste inspiriert, dem Geiste der Versenkung in das Leiden Christi, einer seligen Traurigkeit und einer welterhabenen Kraft. Ein Dante, ein Giotto und wiederum ein Tauler und Berthold von Regensburg, sie alle lebten mit ihrem christlichen Fühlen, Denken und Schaffen in den religiösen Ideen der Bettelorden. Aber was mehr sagen will — jene Mönche stiegen herab zu dem Volke und zu den Einzelnen. Für ihre Leiden hatten sie ein Auge, für ihre Klagen ein Ohr. Sie lebten mit dem Volke, sie predigten ihm in seiner Sprache und brachten ihm verständlichen Trost. Das, was Sakrament und Kultus bisher nicht schaffen konnten, Heilsgewißheit, wollte die Mystik der Orden erzeugen; aber nicht außerhalb der kirchlichen Gnadenstätten. Das Auge sollte es lernen, den Heiland zu sehen, die Seele sollte durch sinnliche Eindrücke seiner Gegenwart zum Frieden kommen. Aber die „Theologie", die hier entstand, kündete auch von der religiösen Freiheit und Seligkeit der über die Welt erhabenen, ihres Gottes gewissen Seele. Sie hat in diesem Gedanken die evange-

lische Reformation wenn auch nicht begonnen, so ihr doch den Weg gebahnt.

Mit Hilfe der Bettelorden, die sie sich dienstbar machte, hat sich die Kirche im dreizehnten Jahrhundert auf der Höhe ihrer Herrschaft erhalten können. Sie hat die Gemüter ihrer Gläubigen wiedergewonnen, aber zugleich ihren eigenen Besitz an den Gütern der Welt, an Wissenschaft, Kunst und Recht, durch die Tätigkeit der Mönche zum Vollbestand gebracht und geordnet. Damals ist das kanonische Rechtsbuch abgeschlossen worden, welches alle Verhältnisse des Lebens vom Standpunkt der kirchlichen Weltherrschaft und einer im Dienste der Kirche stehenden Askese regelt. Es gilt heute in den zivilisierten Staaten nicht mehr, aber seine Anschauungen wirken noch nach. In viel höherem Maße ist die Philosophie und Theologie, auch die soziale Politik, noch heute von der Denkweise abhängig, welche im dreizehnten Jahrhundert in den Bettelorden zu der virtuosen Ausgestaltung großer scholastischer Systeme geführt hat. Durch die Bettelmönche gelang es der Kirche ferner, der sektirerischen Bewegungen Herr zu werden, welche die Laienwelt ergriffen hatten. Sie haben die ketzerischen, aber auch die freigeistigen und evangelischen Vereinigungen des dreizehnten Jahrhunderts mit Zorneseifer überwunden. So machten sie auch hier gemeinsame Sache mit der weltherrschenden Kirche, der Kirche der Politik und des Schwertes; ja sie wurden geradezu die begünstigste päpstliche Geistlichkeit dem Weltklerus gegenüber. Die Päpste statteten sie mit den reichsten Privilegien aus; sie durften überall in die regelmäßige Kirchenleitung und Seelsorge eingreifen. In den Bettelorden schuf sich der römische Papst ein Werkzeug, um die Landeskirchen fester an seinen Stuhl zu knüpfen und die Selbständigkeit der Bischöfe zu brechen. So haben sie an der Romanisierung der katholischen Kirche in Europa den größten Anteil gehabt und auch die älteren Stiftungen,

die aus der Benediktinerregel hervorgegangen waren, vielfach beeinflußt. Aber so rasch wie nur irgend ein anderer Orden vor ihnen sind auch sie verweltlicht. Der Bund mit der Weltkirche war auch dieses Mal dem Mönchtume tödlich. Er war gleich anfangs — Franziskus hatte sich wie in ein Verhängnis fügen müssen — ein außerordentlich fester gewesen, um so akuter war der Verfall. Was sie über die Welt erheben sollte, die Armut, wurde zum Anlaß spezifischer Verweltlichung für die, welche es mit ihr nicht mehr ernst nahmen. Sie sahen sich angewiesen, auf die Roheit, den Aberglauben und die Trägheit der Massen zu spekulieren, und wurden selbst roh, abergläubisch und träge wie diese.

Indessen das hohe Ideal, welches der heil. Franziskus der Christenheit vorgehalten hatte, hat doch nicht untergehen können, ohne zuvor den von ihm gestifteten Orden und die Kirche auf das tiefste zu erregen. Als eine Partei im Orden auf Milderungen der strengen Armutsregel drang, da erhob sich eine andere, dem Meister treu, zum Schutze derselben. Als die Päpste für jene eintraten, da wandten die Eiferer ihre Kritik gegen das Papsttum und die weltherrschende Kirche. Klagen über die Verderbtheit der Kirche aus der Mitte des Mönchtums waren schon seit lange vereinzelt laut geworden; aber sie waren immer wieder verhallt. Der Kampf der Kirche gegen die Staaten und ihre Ansprüche hatte das Mönchtum bisher stets verlockt, in dem Programm der Kirche den Anfang zur Verwirklichung seines eigenen zu erkennen. Jetzt aber erhob sich der Gedanke, der im Mönchtume immer geschlummert hatte und immer wieder unterdrückt worden war. Der Bund mit der Kirche und dem Papsttum wurde zerrissen. Die uralten apokalyptischen Ideen tauchten auf; die Papstkirche erschien als das Babel, als das Reich des Widerchrists, die das wahre Christentum, das Christentum der Entsagung und Armut, verfälscht hat. Die ganze Geschichte der

Kirche erschien plötzlich in dem Lichte eines ungeheuren Abfalls, der Papst nicht mehr als der Nachfolger Petri, sondern als der Erbe Konstantins. Es war aussichtslos, die Kirche zur Umkehr zu bewegen. Nur eine neue Offenbarung des Geistes konnte retten, und so blickte man hinaus auf ein künftiges ewiges Evangelium christlicher Vollkommenheit. Die Kirche hat mit allen Mitteln diese gefährliche Bewegung unterdrückt. Sie erklärte es für Ketzerei, was die Franziskaner über die Armut Christi und der Apostel lehrten, und verlangte Unterwerfung. Ein erbitterter Kampf war die Folge. Die Christenheit sah ein neues Schauspiel: die weltherrschende Kirche im Streite mit einer aggressiv gewordenen Weltflucht. Mit dem Mute von Männern, die alles geopfert hatten, predigten die Spiritualen dem Papst und den Bischöfen die Armut und besiegelten ihre Predigt auf dem Scheiterhaufen. Siegreich und unverändert ging am Ende des vierzehnten Jahrhunderts die Weltkirche aus dem Kampfe mit der Armut hervor. So war doch noch einmal am Schlusse des Mittelalters der schlummernde, aber immer wieder verdeckte prinzipielle Gegensatz zwischen den Zielen der Kirche und den Zielen des Mönchtums in einer furchtbaren Krisis zu Tage getreten. Aber dieses war unterlegen. Die Stiftung der Bettelorden war der letzte großartige Versuch des Mönchtums im Mittelalter gewesen, sich und seine Ideale in der ganzen Kirche durchzusetzen und doch mit der Geschichte und der Verfassung dieser Kirche nicht zu brechen. Aber die Entwickelung des Franziskanerordens wurde eine zwiespältige. Die eine Richtung gab ihr ursprüngliches Ideal gleich anfangs auf, ordnete sich der Kirche völlig unter und verweltlichte sofort, die andere suchte ihr Ideal zu behaupten, verschärfte es, stellte es der Kirche selbst entgegen und erschöpfte sich in schwärmerischen Bewegungen, bis sie unterging. Die Tragik dieser Entwickelung erscheint vollendet, vielleicht auch aufgehoben, wenn wir gewahren,

daß Einzelne aus dem von der Kirche sich emanzipierenden Orden Rettung beim Staate suchten und im Gegensatz zu den nicht mehr oder nur teilweise anerkannten Ansprüchen der Kirche nun die Selbständigkeit des Staates und seiner Ordnungen verteidigten. Franziskaner haben im vierzehnten Jahrhundert die staufische Staatslehre wissenschaftlich begründet. Das abendländische Mönchtum, das lehrt dieser erstaunliche Umschwung, vermag eben auf die Dauer nicht ohne engen Anschluß an die Mächte der Gesellschaft zu existieren. Es sucht selbst den Staat auf, wenn ihm die Kirche versagt ist. Doch diese Bewegung war nur eine vorübergehende. Im fünfzehnten Jahrhundert ist es totenstille in dem der Kirche völlig unterworfenen Orden; die unkräftigen Reformversuche erzeugten kein neues Leben. Im Zeitalter der Renaissance schien das Mönchtum sich selbst — wenige ehrenvolle Ausnahmen abgerechnet — zur Faulheit und Nichtsnutzigkeit zu verdammen. Und doch war die neue Kultur, deren Träger freilich oftmals ihren ganzen Spott über das unwissende, knechtisch-demütige und heuchlerische Mönchsvolk ausschütteten, den asketischen Idealen nicht durchaus feindlich. Das Bild des Weisen und Frommen tauchte vielmehr wieder auf, der sich dem Genuß stiller Beschauung des Himmels, aber auch der Welt in friedlicher Abgeschiedenheit vom Lärm des Tages hingibt, der nichts bedarf, weil er im Geiste alles besitzt. Man machte sogar den Versuch, dieses Ideal wieder in den herkömmlichen Formen des Klosterlebens zu verwirklichen, und er ist nicht überall fehlgeschlagen. Aber nur einzelnen Individuen gelang es, die Mönchsregel mit dem Studium Ciceros oder Platos zu vereinen und beiden zu genügen. Der weltkundige Gelehrte, der für stoischen Gleichmut oder für franziskanische Bedürfnislosigkeit am Schreibtisch sich begeisterte, war nichts weniger als ein Mönch, und die Kirche blieb trotz aller klassischen und erbaulichen Abhandlungen wie sie war. Das arme Volk

suchte wie in den Tagen, bevor ihm Franziskus den Weg gewiesen, die Sicherstellung seiner Seligkeit in frommen und enthusiastischen Vereinen aller Art, die zeitweilig der Kirche von Nutzen, doch eine ständige Gefahr für sie waren.

IX.

Was blieb noch übrig? Welche neue Form des Mönchtums war nach allen diesen Versuchen noch übrig? Keine mehr oder vielmehr noch eine, die in Wahrheit keine mehr ist und doch das letzte und in gewissem Sinn auch das authentische Wort des abendländischen Mönchtums geworden ist. Möglich blieb das Verhältnis von Askese und kirchlicher Dienstleistung von vornherein umzukehren, das, was dem Mönchtum im Abendlande immer vorgeschwebt hatte, aber stets nur mit Zaudern ergriffen worden war, nun als das selbstgewollte höchste Ziel sofort ins Auge zu fassen; möglich blieb, statt eines Asketenvereins mit kirchlicher Tendenz eine Kompagnie zu gründen, die keinen anderen Zweck verfolgen sollte, als die Herrschaft der Kirche zu stützen und auszubreiten. Der Ruhm, diese Möglichkeit erkannt, die Weisung der Geschichte verstanden zu haben, gebührt dem Spanier Ignaz von Loyola. Seine Schöpfung, der Jesuitenorden, die er der Reformation entgegenstellte, ist kein Mönchtum mehr im ältesten Sinne des Worts, ja sie erscheint geradezu als ein Protest gegen das Mönchtum eines Antonius oder Franziskus. Wohl ist der Jesuitenorden ausgestattet mit all den Regeln der älteren Orden; aber in ihm ist das oberstes Prinzip, was die früheren unsicher als ein Ziel mit ins Auge gefaßt hatten oder sich von den Verhältnissen widerwillig aufdrängen ließen. Im Jesuitenorden ist alle Askese, alle Weltflucht nur Mittel zum Zweck. Die Loslösung von der Welt reicht gerade so weit, als eine solche förderlich ist, um die Welt zu beherrschen,

politisch durch die Kirche zu beherrschen; denn der ausgesprochene Zweck ist die Weltherrschaft der Kirche. Religiöse Phantasie, Bildung und Unbildung, Glanz und Armut, Politik und Einfalt — alles verwertet dieser Orden zur Erreichung des einen Zweckes, dem er sich geweiht hat. In ihm hat die abendländisch-katholische Kirche das Mönchtum gleichsam neutralisiert und hat ihm eine Wendung gegeben, durch welche es ihre Ziele völlig zu den seinigen gemacht hat. Und doch ist auch dieser Orden nicht das Werk eines klügelnden, berechnenden Verstandes allein. Wie er entstanden ist, war er das Produkt einer hohen Begeisterung, aber einer Begeisterung aus der Kirche heraus, die jede evangelische Reformation bereits von sich gewiesen, die sich entschlossen hatte, sich in der Gestalt für immer zu behaupten, die ihr Weltweisheit und Politik auf dem Wege einer langen Geschichte gegeben hatten.

Der Jesuitenorden ist andererseits das letzte und authentische Wort des abendländischen Mönchtums. Seine Entstehung, aber auch seine Art liegen durchaus auf der Linie, welche wir von Benedikt zu den Cluniacensern, von diesen zu den Bettelorden verfolgt haben. Er hat die Probleme gelöst, welche jene nicht zu lösen vermochten, und die Ziele erreicht, denen sie zustrebten. Eine neugestimmte Frömmigkeit hat er erzeugt, hat für sie eigentümliche Ausdrucksformen und eine Methode der Aneignung geschaffen, hat sich mit ihr an die ganze katholische Christenheit gewandt und ist durchgedrungen. Er hat die Laien für die Kirche zu interessieren verstanden und ihnen in seiner Mystik das zugänglich gemacht, was ihnen bisher versagt gewesen war. Er hat das gesamte Leben der Kirche auf allen Gebieten durchdrungen und die Gläubigen dem Papste zu Füßen gelegt. Aber der Orden hat nicht nur fort und fort selbständige Aufgaben verfolgt im Dienste der Kirche, sondern er hat sich auch allezeit in einer gewissen Unabhängigkeit von ihr zu halten verstanden. Wie er die Poli-

tik der Päpste nach dem Programm des Papsttums nicht selten korrigiert hat, so beherrscht er heute mit seinem Christentum, seinem phantastisch-sinnlichen Kultus, seiner politischen Moral die Kirche. Nie ist er totes Werkzeug in der Hand der Kirche geworden, auch ist er nicht in der Weise der früheren Orden zu einem unbedeutenden Dasein herabgesunken. Dieser Orden hat sich nicht in ein Institut der Kirche gewandelt, sondern die Kirche ist unter die Herrschaft der Jesuiten geraten. Das Mönchtum hat wirklich über die Weltkirche des Abendlandes den Sieg davongetragen.

Das Mönchtum hat gesiegt — aber welch ein Mönchtum? Nicht das des heil. Franziskus, sondern ein solches, welches zuvor das Programm der Weltkirche zu seinem eigenen gemacht und damit sein Wesen entleert und preisgegeben hat. Askese und Weltentsagung sind hier zu Formen und Mitteln der Politik geworden; sinnliche Mystik und Diplomatie sind an die Stelle einfältiger Frömmigkeit und sittlicher Zucht getreten. Materiell vermag dieses Mönchtum seine Echtheit nur noch an der Antithese gegen die Staaten und ihre Kulturentwickelung, sowie an der Geringschätzung des Wertes des Individuums zu legitimieren. Unter der Herrschaft des Jesuitenordens ist die Kirche ganz spezifisch und definitiv verweltlicht; sie setzt der Welt, der Geschichte und Bildung, ihren weltlichen Besitzstand, das Vermächtnis des Mittelalters, entgegen. Das Bewußtsein ihrer „Überweltlichkeit“ stärkt sie heute wesentlich an dem Gegensatze zur Kultur der Renaissance und Reformation; aber sie schöpft ihre Kraft aus den Gebrechen und Mängeln jener Kultur und den Mißgriffen ihrer Protektoren. Läßt man die negative Stellung der Kirche zum modernen Staat als Ausdruck ihrer weltflüchtigen Gesinnung gelten, so hat das Mönchtum in der Tat in ihr gesiegt; sieht man aber in der Art, wie die Kirche heute diese Stellung behauptet, eine wesentliche

Verweltlichung, so ist eben das jesuitische Mönchtum für diese verantwortlich zu machen. Die anderen Orden kommen als geschichtliche Faktoren kaum mehr in Betracht. Der Jesuitenorden hat die älteren und die jüngeren fast sämtlich beeinflußt. Mögen sie nun zu orientalischer Schweigsamkeit zurückgekehrt sein, wie die Trappisten, mögen einige von ihnen, in Weise der alten ägyptischen Mönche, selbst die kirchliche Wissenschaft mit Mißtrauen betrachten und wider sie eifern, mögen sie ihr zwischen Welt und Askese geteiltes Dasein fortsetzen und in sozialer Hilfleistung und Rettung Einzelner auch noch Bedeutendes wirken — ein kirchengeschichtlicher Faktor sind sie nicht mehr. Sie sind abgelöst worden von den Jesuiten und — von den Kongregationen, jenen elastischen und schmiegsamen Schöpfungen, in denen sich der Geist des Jesuitenordens mit den Bedürfnissen und Institutionen der modernen Gesellschaft verbunden hat. Die im Sinne der Gesellschaft Jesu geleiteten Kongregationen und die in eben diesem Sinne arbeitenden unzähligen „freien" katholischen Vereine, die weltlich und geistlich, frei und gebunden sein können, je nach Bedarf, sie sind in Wahrheit das moderne katholische Mönchtum.

In der Kirche des Abendlandes, die sich sittliche und politische Ziele gesteckt hat, hat das ursprüngliche Mönchtum und seine Ideale auf die Dauer nur einen gebrochenen Erfolg gehabt. Sofern es sich entschlossen hat, an der Weltaufgabe der Kirche Teil zu nehmen, hat es sich in die kirchliche Kompagnie umwandeln müssen, die ihre Freiheit von der Welt in der weltlichen, politischen Reaktion gegen die Kultur und die Geschichte bekundet und deshalb die Verweltlichung der Kirche zum Abschluß gebracht hat. Das morgenländische Mönchtum hat sich seine Selbständigkeit erhalten, aber es ist verödet, das abendländische ist wirksam geblieben, aber es ist entleert. Dort scheiterte es, weil es die sittlichen Aufgaben für die Welt mißachten zu

dürfen meinte, hier unterlag es, weil es sich einer Kirche unterordnete, welche Religion und Sittlichkeit in den Dienst der Politik gestellt hat. Dort wie hier ist es aber die Kirche selbst gewesen, welche das Mönchtum hervorgebracht und ihm seine Ideale vorgezeichnet hat. Darum ist auch im Morgenland wie im Abendland, allerdings nach langem Schwanken und nach schweren Krisen, das Mönchtum schließlich zum Hüter der kirchlichen Gewohnheit und zum Wächter des kirchlichen Empirismus geworden. Seine ursprünglichen Ziele sind somit in ihr Gegenteil umgeschlagen.

Wohl kann das Mönchtum noch heute einzelnen Weltmüden Frieden geben; aber die Geschichte weist über dasselbe hinaus auf die Predigt Luthers, daß der Mensch die Nachfolge Christi beginnt, der in seinem Beruf und Stand durch Glauben und dienende Liebe mitarbeitet am Reiche Gottes. Auch dieses Ideal fällt nicht einfach zusammen mit dem Inhalt der evangelischen Botschaft; aber es gibt die Richtung an, in welcher der Christ sich zu bewegen hat und stellt ihn gegen Selbsttäuschung und Unwahrheit sicher. Es ist, wie alle Ideale, aufgerichtet worden, indem man einen unerträglichen Notstand zu heben bemüht war, und es ist bald verweltlicht und verfälscht worden wie jene. Aber wenn es nicht mehr sein will, als das Eingeständnis, daß an die Vollkommenheit des Lebens, welche in dem Evangelium vorgestellt ist, Niemand hinanreicht, und wenn es der Ausdruck dafür ist, daß der Christ in jeder Lage der göttlichen Hilfe und Gnade vertrauen darf, so wird es die Kraft des Schwachen sein und kann auch zum Friedenszeichen werden im Streite der Konfessionen.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: V

MARTIN LUTHER

IN SEINER BEDEUTUNG FÜR DIE GESCHICHTE DER WISSENSCHAFT UND DER BILDUNG

Rede

bei der Feier zum vierhundertjährigen Gedächtnis der Geburt Martin Luthers, gehalten in der Aula der Grossherzoglich-Hessischen Ludwigs-Universität in Giessen am 10. November 1883, erschienen in 3. Aufl. 1901 bei Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung) in Giessen.

Einmütig haben wir uns in diesen hohen Räumen versammelt, den vierhundertjährigen Geburtstag des deutschen Reformators, Dr. Martin Luthers, festlich zu begehen.

In der Geschichte unseres Geschlechtes haben die Ereignisse — gemeinsames Aufstreben und gemeinsamer Niedergang — weit häufiger Epoche gemacht als die Personen; aber daß mit Luthers Wirken eine neue Stufe der Entwicklung begonnen hat, ist zweifellos.

Wenig zahlreich sind die Geister, welche den Hohen und den Niederen, den Gebildeten und den Ungebildeten zugleich neuen Sinn und neues Leben erweckt haben; aber noch heute zehren wir Deutsche, so verschieden wir sind, allzumal von den Gütern, die uns Luther gebracht hat.

Unsere Alma mater aber schaut in einem zweifachen Sinne, als deutsche und als hessische Universität, dankbar auf zu dem Manne, dessen Name heute auf aller Lippen ist. Als deutsche Universität: denn das herrliche Erbe einer reichen und edlen Bildung, welches zu schützen wir mitberufen sind, trägt unverwischbar den Stempel seines Geistes. Als hessische Universität: denn diese, von einem hochherzigen Fürsten gegründet, ist die erste protestantische Hochschule Deutschlands gewesen, die erste Hochschule, die gestiftet ist ohne päpstliche Privilegien in dem freien Geiste Luthers. Und wenn heute die Schranken längst gefallen sind, welche die deutschen Universitäten nach der Reformation getrennt hielten, wenn derselbe Geist mutiger Forschung auf allen eine Stätte gefunden hat, so ist das auch eine Folge der Wirksamkeit des Mannes, der unsere

Nation befreit hat, indem er ihre Entwicklung in neue Bahnen lenkte.

Unsere Nation — denn für die gesamte Nation nehmen wir ihn in Anspruch und die gesamte Nation für ihn. In jenen herrlichen Tagen, da er die Geister erweckte und „es eine Lust war zu leben", da war das ganze deutsche Volk, Adel, Bürger und Bauer, von ihm gewonnen. Aber auch heute noch ist Luthers Bedeutung nicht zu ermessen an dem Bestande und Umfang der Kirchen, die sich mit seinem Namen schmücken; nein — überall tritt sie uns entgegen, wo wir die Eigenart und Größe der idealen Güter schätzen wollen, die wir als Christen und als Deutsche besitzen. Wir reden mit seinen Worten, wir urteilen nach seinen Maßstäben und wir finden die Macht seines Geistes in unseren Vorzügen und in unseren Fehlern wieder.

Aber weiter: fast jede Partei unter uns hat ihren Luther und meint den wahren zu haben. Die Verehrung für Luther vereinigt mehr als die Hälfte unserer Nation, und die Auffassung Luthers trennt sie. Von Luthers Namen läßt so leicht kein Deutscher. Ein unvergleichlicher Mann ist er allen, ob man ihm nun aufpaßt, um ihn anzugreifen, oder ob man ihn rühmt und hoch preist.

Trotzdem — wer kennt ihn selbst und wen verlangt es, ihn wirklich zu kennen? Man will ihn verehren, wie man ihn sich wünscht, als den Träger der eigenen Ideale; aber im geheimen argwöhnt man, daß er doch ganz anders gewesen sei. Sein Charakter imponiert allen, seine Überzeugungen läßt man dahingestellt sein oder verarbeitet sie zu kursfähiger Münze. Ist er so groß, daß er uns unbequem ist? oder sind wir innerlich doch so weit von ihm entfernt, daß ein Bedürfnis nach näherer Bekanntschaft nicht mehr aufkommt? Ist er zu schneidig für unsere Milde, zu bewegt für unsern Gleichmut, zu überzeugt für unsere Zurückhaltung, zu altertümlich für uns Moderne? Wie war er wirklich, der wundersame Mann, der gewaltig wie ein Heros

und einfältig wie ein Kind gewesen ist? ohne Klugheit ein Weiser, ohne Politik ein Staatsmann, ohne Kunst ein Künstler, inmitten der Welt ein weltfreier Mann, in kräftiger Sinnlichkeit und doch rein, rechthaberisch ungerecht und doch stets von der Sache getragen, der Autoritäten spottend und an die Autorität gebunden, die Vernunft verlästernd und befreiend!

Nur ein Meister vermag hier Antwort zu geben und gleichsam die ganze Summe der Existenz Luthers zu ziehen. Ihr Redner muß sich die Aufgabe beschränken. Welche Bedeutung Luther in der Geschichte unserer Bildung und Wissenschaft gehabt hat, und welcher Wert den reformatorischen Ideen hier zukommt, das möchte er Ihnen, so gut er es vermag, in Kürze vortragen.

Aber gerade diese Aufgabe hat ihre besondere Schwierigkeit. Luther hat nichts entdeckt, was der Entdeckung des Kreislaufs des Blutes oder des Gravitationsgesetzes oder eines neuen Weltsystems ähnlich wäre. Auch seine historische und philosophische Gelehrsamkeit erhob sich nicht über das Durchschnittliche. Ferner: wir besitzen kein literarisches Werk von ihm, von dem man sagen könnte: das ist's — das ist der ganze Luther. Die göttliche Komödie ist uns Dante, der Faust ist uns in gewissem Sinne der ganze Goethe: nichts dergleichen besitzen wir von Luther. Das Werk, welches noch am meisten die ganze Tiefe und den Reichtum seines Geistes abstrahlt, ist eine Übersetzung: die Übersetzung der Bibel.

Dennoch wäre es möglich, eine ansehnliche Summe von einzelnen wichtigen Erkenntnissen Luthers auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft zusammenzustellen, und verbrämt mit einer Reihe von Zitaten, in welchen Luther der freien Forschung das Wort redet und einen gründlichen Unterricht verlangt, ließe sich vielleicht ein eindrucksvolles Bild erzielen. Aber ich müßte fürchten, daß der Reformator selbst es nicht als das seinige aner-

kennen würde. Ein solcher Luther wäre ihm, um mit ihm selber zu reden, nur ein „gemalter". Nein — von welcher Seite man auch immer seine gewaltige Persönlichkeit in ihren Wirkungen ins Auge fassen will, man wird ihr niemals gerecht werden, wenn man nicht von Luther, dem kirchlichen Reformator, ausgeht. Denn er war im vollsten Sinne eine monarchische Natur. Was er getan und geleistet hat, das ist bei ihm aus dem religiösen Leben herausgeboren. Das war das Geheimnis und die Stärke seines Lebens, daß er nahezu niemals aus dem Kreise herausgetreten ist, der ihm als kirchlichem Reformator vorgezeichnet war. Freunde und Gegner haben ihn zum Nationalhelden, zum Politiker, zum Theologen, zum Stifter einer neuen Kirche machen wollen. Er ist das alles nicht gewesen, und er hat allen diesen Versuchen Widerstand geleistet. Mit dem Instinkte des Genius fühlte er die Beschränkung, die ihm jede dieser Tätigkeiten in ihrer Besonderung aufgenötigt hätte. Er hatte Größeres zu tun.

Die Frage nach dem Zweck und Ziel des menschlichen Lebens, nach dem Frieden und der Seligkeit der Gewissen — sie war das einzig Treibende in seinem Leben. Alles übrige, was er geleistet hat, es ist ihm zugefallen. Es war nicht direkt beabsichtigt; eben darum verkündete er es, wenn er darauf geführt wurde, mit derselben Kraft, mit der er das Evangelium predigte. So blieb er der bahnbrechende Reformator, weil er sich seiner Grenzen, der Fortifikationslinie seines Daseins und seines Berufs, bewußt geblieben ist.

Damit ist's schon gesagt, in welchem Sinne wir Luthers Bedeutung für die Wissenschaft zu würdigen haben. Sie kann in der Hauptsache nur eine indirekte gewesen sein. Aber dieses Indirekte ist nicht das Geringere, sondern das Größere. Denn nicht der ist der Größere, der einzelnes Neue — sei es auch das Gewaltigste — entdeckt, sondern der ist es, welcher die Gesinnungen der Menschen zur Er-

kenntnis der Wahrheit reinigt und die Hemmnisse wegräumt, welche die Vergangenheit von Jahrhunderten als elementare Last auf die Bahnen der Zukunft lagert.

Werfen wir einen Blick auf die geistigen Zustände beim Ausgang des 15. Jahrhunderts. Vielleicht hat das Abendland niemals stärker unter der Last der Vergangenheit getragen als in der Epoche, welche dem Auftreten Luthers unmittelbar vorherging. Die Kirche war noch immer die alles beherrschende Grundlage der allgemeinen Ordnung. In ihrem großen Gefüge allein waren die idealen Güter, die Gesetze, Erkenntnisse und Gewohnheiten der Menschen festgestellt. Die größte und humanste Idee, welche das Mittelalter hervorgebracht, die Idee des Papsttums, beherrschte noch immer die Gemüter. Sie war durch eigene Schuld der Päpste kompromittiert und tief erschüttert worden; aber sie war eigentlich nirgendwo entwurzelt. An der Geschichtsbetrachtung der Zeit läßt sich das am besten studieren. Noch immer galt die Erde als das Jammertal, dessen Regierung dem Papste und dem Kaiser anvertraut sei, bis die Stunde des Gerichtes schlüge. Die literarischen Widersacher der Päpste im 14. Jahrhundert hatten versucht, den Bann dieser Auffassung zu sprengen. Aber was sie ihr entgegenzusetzen wußten, war teils von ihr selbst erborgt, teils vage und wirkungslos. Im 15. Jahrhundert, nachdem das Papsttum siegreich aus dem Kampfe mit den konziliaren Ideen hervorgegangen, beherrscht die päpstliche Legende, wie sie durch den siebenten Gregor begründet, durch den dritten Innocenz ausgebaut worden ist, wiederum die Publizistik. Wohl fühlte man ihren Druck; die Politik der Fürsten hatte sich auch lange schon ihrem Banne entwunden; aber die Erkenntnis fand keinen Ausweg. Sie begann, um die Geschichte zu verstehen, regelmäßig bei dem Sündenfall; sie war den kirchlichen Fabeln gegenüber fast völlig wehrlos und sie endete konsequent mit dem Rechte des Papstes über die Welt — andernfalls

mit leeren Ausflüchten und luftigen Sophismen. Helle Köpfe deckten zwar dies und jenes Einzelne auf; aber das änderte nichts an dem Ganzen.

Und nun das dogmatische System. Seit mehr als tausend Jahren hatte sich an demselben wenig geändert. Wie die Väter der alten Kirche, vor allem Augustin, das große Gefüge konzipiert und gezimmert hatten, so war es geblieben: das neue Testament mit dem Testament der Antike seltsam und, wie es schien, untrennbar verbunden. Wohl hatte auf diesem Grunde eine stete Bewegung im Mittelalter stattgefunden. Die von den Päpsten geleitete Entwicklung der Kirche hatte sich den Bedürfnissen und Stimmungen der Menschen jahrhundertelang anzuschmiegen verstanden. Aber seit anderthalb Jahrhunderten schien das System seine Elastizität erschöpft zu haben: es konnte sich weder erweiten noch entlasten. In dem Momente begannen auch der Zweifel und das Mißtrauen zu erstarken. Von sehr verschiedenen Seiten kamen die Einwürfe. Aber, genau betrachtet, bezogen sie sich immer nur auf Einzelnes, und wo sie an den Fundamenten rüttelten, da stellten sie sofort nicht nur die Kirche, sondern die Gesellschaft, das ganze sozial-politische System, in Frage. Wirkliche Revolutionen stiegen dräuend auf aus den verschiedenen Schichten der Gesellschaft. Aber das Programm derselben war in den positiven Zielen so unklar und undurchführbar, wie in den negativen radikal. Schwärmerische Frömmigkeit hatte es diktiert. Sie wollte auf den Trümmern der alten Ordnungen ein Paradies, ein Traumreich, gründen und rechnete auf himmlische Hilfe. Eine neu gestimmte Religiosität kündigte sich in wilden Bewegungen und in den stillen Kreisen unter den Laien an. Sie fühlte sich von der alten Kirche abgestoßen und doch wiederum angezogen. Glaubenssehnsüchtiger als die Generation, welche seit der Rekonstruktion des Papsttums im 15. Jahrhundert in Deutschland aufwuchs, ist kaum je eine andere gewesen. Die ruhelose Frömmig-

keit, das unbefriedigte Suchen, die neuen Formen — Heilige, Wunder, Bruderschaften und genossenschaftliche Kulte, kühne Kritik und rasches Erschlaffen — sie erinnern lebhaft an jene große Epoche des Altertums, als die Völker an den Küsten des Mittelmeeres unter der Regierung der Antonine und ihrer Nachfolger sich anschickten, die alten Götter mit dem Gott der Erlösung zu vertauschen. Hier wie dort höchste Steigerung und Umformung des Überlieferten, aber noch kein Durchbruch und kein Umschlag.

Die Wissenschaft. Sie stand augenscheinlich unter dem Prinzipate der Theologie, die Theologie aber auf der Autorität der Kirche. Die Menschheit war seit einem Jahrtausend in der Erkenntnis nicht vorwärts gekommen. Sie hatte sich geübt zu distinguieren und zu deduzieren. Sie lebte in künstlerischen Idealen und Illusionen. Aber kaum irgendwo hatte sie sich weiter bewegt. Was sie in den letzten Jahrhunderten gelernt hatte, das hatte sie alles eingebaut und eingesponnen in eine kunstvolle Mythologie von Begriffen. Keine Betrachtung ist kurzsichtiger und unrichtiger als die, für diesen Zustand priesterliche Herrschsucht oder die besondere Borniertheit der Theologen verantwortlich zu machen. Man muß sich nur erinnern, welche Aufgabe die untergehende Antike der Wissenschaft gesetzt hatte. Die Theologie sollte der Abschluß und die Krone des gesamten Welterkennens sein; die Philosophie aber sollte einerseits die Einleitung zur Theologie bilden, andererseits ihr die Beweise liefern. Beide sollten über diese Welt des Sinnlichen hinausstreben, hinter ihrem Schein das wahre Sein aufsuchen. Erkenntnis und Andacht zugleich sollten diesem wahren Sein gelten, dem die Objekte der religiösen Dogmen einzugliedern seien. Daneben gab es nur eine formale Schulung. So war es im Ausgang des Altertums von den Neuplatonikern verstanden worden, und diese Erbschaft hat die mittelalterliche Wissenschaft angetreten. Die Theologie entbehrte auf diese Weise eines ihr eigentümlichen

Gebietes. Sie sollte Fundament und Spitze des Ganzen sein. Aber diese Erhebung war faktisch eine schwere Beeinträchtigung, nicht nur für die Weltwissenschaft, sondern nicht weniger für die Theologie. Jener Prinzipat beschwerte sie mit einem immensen Stoff, verwickelte sie in alle denkbaren Fragen und täuschte sie über ihre wirklichen Aufgaben. Und in Wahrheit war der Prinzipat der Theologie doch nur scheinbar. Sie selbst wurde, wie alles andere im Mittelalter, regiert durch die weltbeherrschende Kirche und die weltflüchtige Metaphysik. Jede Welterkenntnis, die sich hier nicht einfügen ließ, brachte Theologie und Philosophie zugleich zu Fall. Jeder Versuch mußte Verdacht erregen, in welchem man es wagte, die Welt als etwas Selbständiges zu nehmen. Man hatte kein gutes Gewissen mehr, sobald man das sinnlich Erkennbare der theologischen Beleuchtung entrückte. Ohne diese war ja die Welt des Teufels, waren alle ihre Stimmen Sirenenstimmen, war ihre Schönheit ein Fallstrick, war die Wissenschaft von ihr Schwarzkunst und Magie. Selbst noch ein Petrarca hat sich schwere Vorwürfe gemacht und sich schleunigst in die Confessiones des hl. Augustinus vertieft, als er einmal entzückt der herrlichen Natur der Riviera ins Angesicht gesehen. Die Weltflüchtigkeit als die Grundstimmung des mittelalterlichen Menschen hemmte alle Wissenschaft. Wo keine Naturfreudigkeit ist, da ist auch keine Naturerkenntnis. So war ein Fortschritt nach keiner Seite möglich.

Aber die Kritik des Verstandes wurde doch immer mächtiger. Im Unvermögen, die herrschenden Vorstellungen zu sprengen, geriet man auf die Theorie von der doppelten Wahrheit. Sie ist das Schlußwort des Mittelalters. Man behauptete, eine andere Wahrheit gelte für die Theologie, eine andere für die Philosophie. Es war der Protest eines formal geschulten Denkens wider die Irrationalitäten des kirchlichen Dogmas. Aber man tastete dasselbe doch nicht an; man stellte es um so entschlossener unter den Schutz

der heiligen Autorität der Kirche. In dieser unerträglichen Lösung des 14. Jahrhunderts zeigt sich der Bann der Überlieferung am stärksten. Die Kritik arbeitete mit hundert Mächten im Bunde; in den Augen Unzähliger war die ganze Scholastik bereits diskreditiert: überall Empfindung der Enge und des Drucks. Indessen schien das große Gebilde der Vergangenheit für ewige Dauer bestimmt zu sein und allem Widerspruch zu trotzen.

Aber schien es wirklich so? Haben wir nicht übersehen, daß bereits seit mehr als einem Jahrhundert, vornehmlich in Italien, sich eine neue Bildung, die Bildung der Renaissance, entfaltet hatte? Noch jüngst hat ein geistvoller Schriftsteller geurteilt: „Die italienische Renaissance barg in sich alle die positiven Gewalten, welchen man die moderne Kultur verdankt.“ Gewiß — man wird zugestehen müssen, daß ohne die Renaissance das Mittelalter schwerlich gesprengt worden wäre. Unser moderner Staat, die Entwicklung von freien und eigenartigen Individuen, die Entzifferung der Vergangenheit, die Entdeckung der Welt und des Menschen, die Ausgleichung der Stände, die Ausbildung einer höheren Form der Geselligkeit, die äußere und innere Verfeinerung des Lebens, vor allem aber die Fähigkeit, das Konkrete überhaupt wieder sehen und in künstlerischer Form zur Darstellung bringen zu können, das alles verdanken wir hauptsächlich der Renaissance. Aber war das alles und war dies alles sichergestellt? Schon die Geschichte der Renaissance vermag uns eines Besseren zu belehren. Bereits vor der brutalen Hispanisierung Italiens und vor der Epoche der Kontrareformation war die Renaissance im Niedergang. Woher dieser Niedergang? Nun — die Wiedererweckung der Antike, der Rückgang auf das Altertum ist der Kernpunkt im geistigen Leben der Renaissance. Hier lag ihre Schönheit und Stärke, hier lag aber auch ihre Schwäche und Schranke. Die Antike führte die Humanisten aus der Welt des Mittelalters heraus; aber

festen Halt und neue Ordnungen vermochte sie ihnen nicht zu geben. Sie befreite das Leben und Denken von der kirchlichen Bevormundung; aber Freiheit von der philosophischen und theologischen hat sie nur in einigen Geistern erzeugt, die weder die achtungswertesten noch die einflußreichsten waren. Die geistige Luft, in der die Humanisten atmeten, der Boden, auf den sie den neuen Betrieb der Wissenschaft stellten, war der Platonismus mit seiner Mystik, seiner Naturspekulation und Theologie. Die neue Bildung hat im einzelnen tausend Bande gesprengt und dauernde Grundlagen gelegt; aber als Weltanschauung hat sie ihren Jüngern keine andere Wahl gelassen als die zwischen Frivolität und Mystik. Die Philosophie, für welche man sich in den Gärten der Mediceer begeisterte, war die platonische. Die Formeln der alten Wissenschaft waren in ihrer Hohlheit erkannt: das entzückte Auge sah gleichsam zum ersten Male die Welt und blickte den Dingen freudig und kühn entgegen. Aber sobald man die Summe zog, blieben die Erkenntnisse von demselben lichten Nebel umflossen, in welchem das lebensmüde Altertum dieselben geschaut hatte.

Die Renaissance hat weder den Weg zu einer neuen kräftigen Sittlichkeit gefunden, noch die Grenzlinien entdeckt, welche Glauben und Wissen, Geist und Natur, Schönheit und Wahrheit scheiden. Ihr Lebensideal war ein künstlerisches; eben darum blieb sie unsicher, wo sie sich über das Einzelne zu erheben strebte. Aber eben darum ist die Kirche des Mittelalters imstande gewesen, sie zu ertragen. Diese Kirche überwindet jede Bedrohung, die aus der Indifferenz oder Frivolität, aus dem Ästhetischen oder Mystischen entspringt. So streng abstoßend sich die alte Bildung der Kirche und die neue der Renaissance entgegenstanden — ein geheimer Zug der Wahlverwandtschaft war in einer Hinsicht doch vorhanden, eine Wahlverwandtschaft auf wirklicher Verwandtschaft beruhend; denn das

Gebäude der Kirche war selbst mit den Mitteln der Antike gebaut worden, und die geheimsten und zartesten Regungen dort verleugneten ihren Ursprung nicht. Die Renaissance und der Humanismus sind des Mittelalters nicht mächtig geworden, weil sie es lediglich mit dem Altertum bekämpften. Mochte auch eine ferne Zukunft den Überwundenen gehören: zunächst blieb die Kirche mit den kümmerlichen und verzerrten Resten des Altertums Siegerin. Ja sie wurde der Zufluchtsort für viele, als die neue Zeit ein unerbittliches Dilemma aufnötigte und die Barbarei neben die Freiheit zu stellen schien.

Da wurde in der Zelle eines deutschen Klosters ein Seelenkampf siegreich ausgekämpft, dessen Folgen unermeßliche werden sollten. Innere Unruhe, die Sorge um sein Heil, trieben Martin Luther in das Kloster. Fromm werden und genug tun wollte er, damit er einen gnädigen Gott kriege. „Ist je ein Mönch gen Himmel kommen durch Möncherei", durfte er später sagen, „so wollte ich auch hineingekommen sein." Aber indem er alle die Mittel benutzte, welche die mittelalterliche Kirche ihm bot, wuchsen seine Anfechtungen und Qualen. Er hatte das Bewußtsein mit allen Mächten der Finsternis zu ringen. Wenn ihn nachmals auf der Höhe seines Wirkens Kleinmut überfiel, so bedurfte es nur der Erinnerung an jene klösterlichen Schrecknisse, um ihn wieder zu festigen. In dem Systeme von Sakramenten und Verpflichtungen, dem er sich unterwarf, fand er die Gewißheit des Friedens nicht, die er suchte. Er wollte sein Leben für Zeit und Ewigkeit auf einen Fels gründen; aber alle Stützen, die man ihm anpries, zerbrachen unter seinen Händen und der Boden wankte unter seinen Füßen. Nun — er glaubte mit sich und seiner Sünde allein zu kämpfen; aber in Wahrheit rang er zugleich mit der Macht einer tausendjährigen Überlieferung, mit ihren Idealen des Heiligen, mit ihrer Schätzung der Güter, mit ihren Qualen und Tröstungen.

„Er trug den Kampf in breiter Brust verhüllt,
„Der jetzt der Erde halben Kreis erfüllt;
„Sein Geist war zweier Zeiten Schlachtgebiet,
„Mich wundert's nicht, daß er Dämonen sieht."

In solcher Not ging es ihm am Neuen Testamente auf, was das Wesen und die Kraft der christlichen Religion sei. Aus einem weitschichtigen Systeme von Büßungen und Tröstungen, von strengen Satzungen und unsicheren Gnaden führte er sie heraus zu energischer Konzentrierung. Der lebendige Gott — nicht die philosophische oder mystische Abstraktion —, der offenbare, der gewisse, der jedem Christen erreichbare, gnädige Gott. Unwandelbares Vertrauen des Herzens auf ihn, der sich in Christus zu unserem Vater gegeben hat, persönliche Glaubenszuversicht: das wurde ihm die ganze Summe der Religion. Über alles Sorgen und Grämen, über alle Künste der Askese, über alle Vorschriften der Theologie hinweg wagte er es Gott selbst zu ergreifen, und in dieser Tat seines Glaubens gewann sein ganzes Wesen selbständige Festigkeit. „Mit unsrer Macht ist nichts getan." Er kannte jetzt die Macht, die unserem Leben Halt und Frieden verleiht, und wußte sich für immer in ihr geborgen. Glauben — das hieß ihm nun nicht mehr das gehorsame Fürwahrhalten kirchlicher Dogmen, kein Meinen und kein Tun, sondern die persönliche und stetige Hingabe des Herzens an Gott, welche den ganzen Menschen umschafft. Das war sein Bekenntnis vom Glauben: ein lebendig, geschäftig, tätig Ding sei derselbe, eine gewisse Zuversicht, die da fröhlich und lustig macht gegen Gott und alle Kreaturen, und die da immer bereit ist, Jedermann zu dienen und allerlei zu leiden. Unser Leben ist trotz aller Übel, trotz aller Sünde geborgen in Gott, wenn wir ihm nur herzlich vertrauen wollen: das wurde der Grundgedanke seines Lebens. In diesem hat er den anderen mit gleicher Gewißheit erkannt und erlebt, den Gedanken von der Freiheit eines Christenmenschen. Diese Freiheit war

ihm nicht eine leere Emanzipation oder der Freibrief für jegliche Subjektivität, sondern Freiheit war ihm die Herrschaft über die Welt in der Gewißheit, daß, wenn Gott für uns ist, niemand wider uns sein kann; frei von allen menschlichen Gesetzen war ihm die Seele, die in der Liebe Gottes ihr höchstes Gesetz und das Motiv ihres Lebens erkannt hatte.

Wohl hat er von den alten Mystikern gelernt; aber er hat gefunden, was sie suchten. Sie blieben stecken in erhabenen Gefühlen und brachten es nicht zur dauernden Empfindung des Friedens. Er drang durch zu einer aktiven Frömmigkeit und zu seliger Gewißheit. Er hat das Recht des Individuums zunächst für sich selber erkämpft; die Freiheit des Gewissens hat er erlebt. Aber das freie Gewissen war ihm das innerlich gebundene, und das Recht des Individuums verstand er als die heilige Pflicht, es mutig auf Gott zu wagen und dem Nächsten selbständig und selbstlos in Liebe zu dienen.

So wurde er der Anfechtungen ledig. Aber was er gefunden, das stellte sich ihm nicht als neue Lehre dar; im Gegenteil: er glaubte jetzt nur die alte Wahrheit erkannt zu haben, die eine üble Praxis und eine falsche Gelehrsamkeit verdeckt gehalten hatten. Seine Pietät gegen die alte Kirche behauptete sich zunächst unerschüttert: so blieb er denn auch weiterhin noch ein Mönch, und nur an der steigenden Freudigkeit, mit welcher er den neuen Lehrberuf in Wittenberg versah und sich in mancherlei Geschäften seines Ordens bewegte, zeigte es sich, daß er ein Anderer geworden. Wahrlich! dieser Reformator ist das Gegenbild zu allen leichtfertigen und vermessenen Reformern. Durch schwere Erfahrungen ist er erst in der Position fest geworden und hat an einen Angriff auf das Bestehende durchaus nicht gedacht. Aber eben die Position macht den wahren Reformator. Er bedarf einer persönlichen Idee, die zunächst ihn selbst völlig erfaßt und bemeistert. Aber er

bedarf noch mehr. Er bedarf vor allem der unmittelbaren Einsicht in das, was den Bau der Gesellschaft zusammenhält. Er muß die neue Stütze immer schon in Bereitschaft haben, wenn er die morsche, alte wegnimmt. Sonst ist der erste Angriff entweder der Beginn eines allgemeinen Zusammenbruches, oder der kühne Neuerer wird selbst bei seite geschleudert. Nun — das ist das Großartige an Luther, in welcher Umsicht und Stetigkeit er vorgeschritten ist aus der Peripherie bis ins Zentrum. In einer bewunderungswürdigen Folgerichtigkeit entwickelte sich sein Angriff auf das herrschende System in den sechs Jahren von 1517—23. Das war keine kluge Berechnung; es war die segensreiche Folge der Pietät, mit welcher er selbst an dem Überlieferten hing. Ihm waren die alten Hüllen teuer; er hat sie sich selbst Stück für Stück vom Leibe reißen müssen, er hat mit schweren, inneren Kämpfen, mit seinem Herzblute, jeden Protest und Angriff bezahlt. Man hat ihm nicht mit Unrecht Unsicherheiten und Schwankungen in seinem Auftreten bis 1521 vorgeworfen, namentlich in seinem Verhältnis zum Papst. Aber man hat dabei nicht bedacht, wie ehrenvoll für ihn dieses Schwanken gewesen ist, und wie der Erfolg der Reformation davon abhing, daß er sich nicht überstürzte.

Erst als er die ganze Verwirrung der Gewissen empfunden hatte, erst als er die babylonische Gefangenschaft erkannt hatte, in welche das Evangelium und das deutsche Volk durch das Papsttum geführt worden war, erst dann brach in ihm mit dem heiligen Zorn der Furor teutonicus los und entlud sich in furchtbaren Schlägen. Wie bescheiden, aus dem nächsten Kreise seines Berufes heraus, hatte er angefangen. Die Aufnahme des Thesenstreites mit Tetzel war seine Pflicht als Wittenberger Seelsorger und Professor gewesen. Zur Buße hat er sein Volk da gerufen und die Kraft des Evangeliums der Kraft der Ablässe entgegengestellt. Dann aber hatten ihn, wie er selbst angibt, die

Gegner berühmt gemacht und zugleich immer weiter getrieben. Sie schlugen in die Kohlen: diese sprangen umher und zündeten. Sie suchten zu löschen, und sie zeigten Luther damit den Umfang des Brandes. Er hat sich nicht zum Reformator aufgeworfen — wer darf das? —, sondern dieser Beruf ist ihm aufgezwungen worden. Aber an jenem weltgeschichtlichen Tage zu Worms, da er vor Kaiser und Reich gestanden, da hat er das Szepter des Reformators erhalten und genommen. Jenes berühmte „Ich kann nicht anders" war das innerste Geständnis seiner Seele. Das Gewaltige und Gute tut nur, wer nicht anders kann. Den Schrecknissen, die jeder Umsturz zur Folge hat, vermag nur der ins Auge zu sehen, dem wider das Gewissen zu handeln der höchste Schrecken ist.

Die ernsten Folgen des Protestes zeigten sich nicht gleich anfangs. Ein Geistesfrühling zog über die deutschen Lande. Was sich nach Freiheit und Aufklärung sehnte, das begrüßte begeistert den Reformator. Zu Nürnberg protestierten die Stände des deutschen Volkes einmütig wider das alte System. Die verschiedenen unkräftigen Versuche zur Reform der Kirche, der Gesellschaft, der Wissenschaft, sie schossen gleichsam zusammen und schienen nun einen Krystallisationspunkt gefunden zu haben. Aber bald wurden auch alle selbstsüchtigen Begehrungen und Wünsche der Menschen entbunden. Jeder Stand — Fürsten, Magistrate, Adel, Bürger und Bauer — hoffte bei der ungeheuren Bewegung zu gewinnen. Das „Evangelium" drohte das Schlagwort zu werden für alle denkbaren Freiheiten, von der Freiheit eines Christenmenschen bis herab zur wilden Freibeuterei. Ernste Männer, die zuerst gewonnen gewesen, wandten jetzt der neuen Sache empört wieder den Rücken. Denn mit der Entwurzelung der alten Vorstellung von der Kirche war alles ins Schwanken geraten. Hat Kopernikus das alte ptolemäische Weltsystem gestürzt: der Umsturz des Kirchensystems war zunächst

von ungleich bedeutenderen Folgen. Er griff in alle Verhältnisse der Gesellschaft, des Staates, der praktischen Weltanschauung, des Kultus und der Sitte ein. Die Kirche nicht mehr unfehlbar, ein Gebäude, an dem auch Irrtum und Sünde gezimmert — welche Autorität sollte noch gelten, wenn die Säule der Wahrheit zusammenbrach? Alle Ordnungen des Glaubens und Lebens gerieten in Verwirrung. Die Fundamente der Gesellschaft schienen zu wanken.

Aber Luther kannte einen festen Boden, auf den er sich und sein Volk stellen wollte, das Wort Gottes, und er wußte von einer Kraft, mächtiger im Bauen als im Niederreißen, der lebendige Glaube. „Staunenswert", hat ein großer Historiker gesagt, „ist der Ernst, die Tiefe, die Wahrhaftigkeit des Geistes, der in sich gerungen, bis er jene Erkenntnis fand und begriff und sich mit ihr erfüllte; staunenswürdiger, daß er angesichts der ungeheuren Bewegung, die sich auf ihn berief, auch nicht einen Augenblick irre geworden ist." Luther ist kein eitler Volksmann geworden, als die Wogen einer allgemeinen Begeisterung ihn erhoben, und er hat nicht verzagt, als er sein Schiff durch wilde Wellen steuern mußte. Er führte nicht seine Sache; das Seelenheil der ganzen Nation trug er auf dem Gewissen. Diese Verantwortung — wer von uns kann sie nachempfinden? — erhob ihn über alle Bedenken; sie stählte seinen Mut und sie legte ihm die neue Sprache des Zorns und der Liebe, trotziger Männlichkeit und kraftvoller Simplizität auf die Lippen. An seiner Person lag ihm nichts. Wohl wußte er sich als ein auserwähltes Rüstzeug: „Martinus Luther im Himmel, auf Erden und in der Hölle wohlbekannt" — aber von jedem selbstischen Interesse war er frei. „Gott kann zehn Doktor Martinus' schaffen, wo der einige alte ersöffe": in diesem Vertrauen auf seine Sache war er täglich bereit zu sterben.

Diese Sache war ihm ganz und gar das Wort Gottes, das Evangelium. Mochten Andere hunderte von Nebenab-

sichten haben, reine und unreine, er kannte nur diesen einzigen Leitstern. Keine Menschensatzungen sollten mehr gelten, sondern nur das Wort Gottes. Gewiß, es war die segensreichste Entlastung, es war ein ungeheurer Fortschritt. Er bedeutete nicht nur den Bruch mit der Kirche des Mittelalters, sondern in Wahrheit auch die Auseinandersetzung mit der Kirche des Altertums, mit dem Katholizismus, der sich in die Trümmer der Antike eingebaut hatte. Wie die Humanisten den Rückgang auf das klassische Altertum lehrten, auf die Quellen aller Bildung, so verkündete Luther den Rückgang auf das Evangelium, auf die Quelle der Religion. Was christlich ist, das sollte nun nicht mehr zweifelhaft sein. Keine priesterliche Geheimwissenschaft, kein wüstes Gemenge von Satzungen unter dem Schutze des Heiligen — nein jeder Laie, jeder schlichte Christ sollte in den Stand gesetzt sein, zu prüfen und zu erkennen, was christlicher Glaube ist. Das Wort Gottes nach dem reinen Verstande. In dieser These war die unbefangene Ermittelung des wirklichen Wortsinnes der heil. Schrift gefordert. Jede willkürliche Auslegung nach Maßgabe von Autoritäten war abgeschnitten. Luther hat, soweit er zu sehen vermochte, mit dieser Forderung Ernst gemacht. Er konnte freilich nicht ahnen, wie weit sie führen würde. Aber seine methodischen Grundsätze vom „Dollmetschen", sein Respekt vor den Sprachen haben die Schriftwissenschaft begründet.

Doch das ist nur die eine Seite der Sache. Sie barg in sich ein schweres Problem; denn — was ist die Bibel? ist sie nicht selbst ein Stück der kirchlichen Überlieferung? deckt sie sich so einfach mit dem Evangelium Christi? war es überhaupt möglich, dies komplizierte Buch, so wie es ist, zur unmittelbaren Richtschnur des Glaubens und Lebens zu erheben? Was ließ sich nicht aus der Bibel erweisen? berief sich nicht auch die herrschende Kirche für Glauben und Leben auf die Bibel?

Gewiß! Aber hier traten für Luther zwei maßgebende Gedanken ein. Er hat sie nicht in systematischer Klarheit durchgedacht, aber in lebendiger Überzeugung gehandhabt. Er hat den einen in entscheidenden Momenten seines Lebens aus den Augen verloren, aber er hat sich doch immer wieder auf ihn besonnen.

Der eine war die Erkenntnis, daß der christliche Glaube ausschließlich an Gott und an die Person Christi gebunden sei, und daß daher nicht der Buchstabe der Schrift verpflichte, sondern allein das Evangelium, welches sie enthält. Der andere war die Gewißheit, daß alle selbsterwählten Formen der Frömmigkeit vom Übel seien, daß die Bewährung der Religion daher in den großen Ordnungen des menschlichen Lebens, in Ehe, Familie, Staat und Beruf, erfolgen müsse. Eben weil er davon durchdrungen war, daß kein Mensch um Gottes willen etwas tun könne und dürfe, eben weil er das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott nicht auf ein Tun und nicht auf ein Wissen, sondern lediglich auf die gläubige Gesinnung gründete, so erkannte er keine Übungen als wertvolle mehr an, die angeblich in besonderem Sinne „Gottesdienst“ sein sollten. Es gibt nur einen direkten Gottesdienst: das ist die kräftige Zuversicht auf Gott; sonst gilt die ausnahmslose Regel, daß man Gott in der Nächstenliebe zu dienen habe. Weder mystische Kontemplation noch asketische Lebensführung liegen in dem Evangelium beschlossen.

Es ist ausdrücklich zu konstatieren, daß diese beiden Grundgedanken sich für Luther aus dem Religionsbegriff ergaben, wie er ihn erfaßt hatte. Die Freiheit vom Gesetz des Buchstabens und das Recht der natürlichen Lebensordnungen — sie waren für ihn keine selbständigen Ideale. Aber sie fielen ihm zu, indem er das Evangelium durchdachte, verkündete und anwandte. Die Wirkungen waren unermeßliche; denn es war nun mit einem Schlage die Religion aus der Verkuppelung mit allem ihr Fremden

befreit und zugleich das selbständige Recht der natürlichen Lebensgebiete — darum auch der Wissenschaft von ihnen — anerkannt.

Die Religionslehre soll nun nichts anderes mehr sein als die Darlegung des Evangeliums, wie es die christliche Gemeinde erzeugt hat und zusammenhält. Ihre Gewißheit soll nicht mehr beruhen auf einer äußeren Autorität, aber auch nicht auf philosophischen Erwägungen. Die Philosophie ist nicht mehr die gefürchtete Dienerin der Theologie, sondern ihre Bemühungen sind unabhängig von jeder theologischen Bevormundung. Über dem großen Gebilde, welches wir Mittelalter nennen, über diesem Chaos unselbständiger und in sich verschlungener Gestaltungen, schwebte der Geist des Glaubens, der seine eigene Natur und darum seine Schranken erkannt hatte. Unter seinem Wehen rang sich alles, was ein Recht auf freie Geltung hatte, zu selbständiger Entfaltung empor. Vor Luther hat kein Anderer so klar und entschieden die großen Gebiete des Lebens getrennt. Wunderbar! dieser Mann wollte die Welt nichts Anderes lehren als was das Wesen der Religion sei; aber indem er ein Gebiet in seiner Eigentümlichkeit erkannte, kamen alle anderen zu ihrem Rechte.

Der Staat — nicht mehr ein fatales Gebilde aus Zwang und Not, bestimmt sich an die Kirche anzulehnen, sondern die souveräne Ordnung des öffentlichen gemeinschaftlichen Lebens; das Recht — nicht mehr ein undefinierbares Mittelding zwischen der Macht des Stärkeren und der Tugend des Christen, sondern die selbständige, von der Obrigkeit gehütete Norm des Verkehrs; die Ehe — nicht mehr eine Art von kirchlicher Konzession an die Schwachen, sondern die gottgewollte, aber von jeder kirchlichen Bevormundung freie Verbindung der Geschlechter, die Schule der höchsten Sittlichkeit; die Armenpflege und Liebestätigkeit — nicht mehr ein tendenziöses Getriebe zur Versicherung der eigenen Seligkeit, sondern der freie Dienst am Nächsten, der in der

wirklichen Hilfleistung seinen letzten Zweck und seinen einzigen Lohn sieht. Aber über das Alles: der bürgerliche Beruf, die schlichte Tätigkeit in Haus und Hof, in Geschäft und Amt — nicht mehr die mißtrauisch beurteilte, weil vom Himmel abziehende Beschäftigung, sondern der rechte geistliche Stand, die Sphäre, in welcher sich die Gesinnung und der Charakter zu bewähren hat.

Nun — alle diese Überzeugungen sind heute Gemeingut bei uns geworden; aber nur zu häufig wird es vergessen, durch wen sie zu kräftigem Leben geweckt worden sind. Wir behaupten sie heute unabhängig von jedem religiösen Glauben, und es scheint vielleicht den Meisten unter uns, daß sie desselben völlig entbehren könnten. Ja in Hinblick auf die irrationalen Formen des Kirchenglaubens, welche Luther nicht aufgegeben hat, stellt sich wohl, bald mehr bald minder deutlich formuliert, das Urteil bei Vielen ein, die Reformation an und für sich sei eine Reaktion gewesen, die mehr geschadet als genützt habe; der Fortschritt sei neben ihr und unabhängig von ihr durch eine Reihe günstiger Konjunkturen entstanden. Ein Moderner hat das jüngst also ausgedrückt: „Eine Vergleichung zwischen dem alten und dem neuen Kirchenglauben zeigt keinen Kulturgewinn. In der römischen Kirche war der Begriff der Wahrheit verloren gegangen und im Protestantismus nicht wieder entdeckt worden. Die Grundlage der alten Kirche blieb in ihrem Kerne unberührt. Das luftige Gebäude des Aberglaubens ward nicht zerstört, vielmehr durch den Bibelglauben noch mehr befestigt. Die Vernunft hat an dem Werke der Reformation ebensowenig Anteil als die Freiheit."

Dies Urteil ist von jedem Standpunkt aus irrig; denn daß durch die Reformation das Gebiet des Aberglaubens mindestens eingeschränkt worden ist, ist unfraglich. Doch dies nur nebenbei. Vor allem sind hier die eigentümlichen Bedingungen verkannt, an welche jeder entscheidende Fort-

schritt der Menschheit gebunden ist. Zerstörung des Aberglaubens für sich allein — so notwendig dieselbe ist — vermag weder in die Tiefe noch in die Breite zu wirken. Es bedarf eines durchschlagenden neuen Ideals praktischer Lebensgestaltung, welches an das Vorhandene anknüpft um es umzubilden, es bedarf einer Erhöhung der sittlichen Kraft und des Gefühls der Verantwortlichkeit, um die Erschütterungen, die jeder Fortschritt mit sich bringt, zu überwinden; und es bedarf endlich einer Persönlichkeit, die in der Sache aufgeht und sie auf diese Weise in die Welt wirksam einführt. Man kann unbedenklich zugeben, daß Luther in mehr als einer Hinsicht eine mittelalterliche Erscheinung gewesen ist, man muß sogar behaupten, daß sein Auftreten das Absterben gewisser mittelalterlicher Ideen verzögert hat — aber was will das sagen? Wenn alles verderblich ist, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, so ist nichts segensreicher und fördersamer — auch für die Befreiung des Geistes — als die Kräftigung seiner sittlichen Natur und die Versicherung seines Adels. Das aber hat die Reformation geleistet. Sie hat vor allem die Geister erst fähig gemacht, die Erkenntnisse, welche die Zukunft bringen sollte, zu ertragen, ohne die Herrschaft über sich selbst zu verlieren; denn sie hat ihnen eine unerschütterliche Stellung über der Welt angewiesen. Nun nehme man auch alles zusammen, was man zum Nachteile der Reformation anführen muß, die harten Ungerechtigkeiten, die neuen Irrtümer, die teilweisen Rückschritte, die unsäglichen Erbärmlichkeiten in der Durchführung — das alles verschwindet gegenüber dem, was wir ihr schuldig sind, und zwar wir alle, nicht nur die evangelischen Deutschen. Darf ich es mit den Worten Goethes sagen: „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwachsen-

den Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen."

Gewiß, hier liegt es, und hier liegt zugleich die epochemachende Bedeutung Luthers für die Wissenschaft. Luther hat nicht nur angefangen, die Erkenntnis der Wahrheit vom Machtspruch der Überlieferung zu befreien und damit eine reine Betrachtung der Geschichte zu ermöglichen, sondern er hat die Freiheit und Verantwortlichkeit des Arbeitenden verkündet. Er hat die Arbeitsgebiete getrennt und sie eben dadurch einzeln in ein helles Licht treten lassen. Er hat ferner das selbständige Recht jeder Berufsarbeit, und so auch der wissenschaftlichen, geltend gemacht. Aber über das alles: er hat dem wissenschaftlichen Arbeiter eine Gewißheit seines Gott geschenkten, persönlichen Wertes und damit einen unverwüstlichen Idealismus eingehaucht, der ihn wappnet gegen die Erschütterungen des Selbstbewußtseins, die eine Folge aller empirischen Erkenntnis und aller Mystik sind.

Demgegenüber kann man wohl dreist behaupten, daß dies alles auch ohne Luther von unserem Geschlecht, oder gar von uns selbst, errungen worden wäre; aber eine solche Behauptung wäre zum mindesten eine völlig undiskutierbare These, eine geschichtliche Kannegießerei. Nur das Gewordene, nicht „was geworden wäre", vermögen wir zu erkennen. Geworden aber ist infolge der Reformation, nicht infolge der Renaissance oder der wiedertäuferischen Mystik, jene unbefangene, nüchterne und gottvertrauende Gesinnung und Stimmung, die uns den klaren Blick für die Dinge dieser Welt erst ermöglicht und uns erlaubt hat, dieselben mutig und freudig zu erfassen. Luther hat die Wissenschaft befreit, indem er den Christen wieder gezeigt hat, der an dem Evangelium erwachsene Glaube trage

seine Zuversicht in sich selber; er bedürfe weder noch dulde er äußere Autoritäten und philosophische Umdeutungen. Die Renaissance hatte — zum Teil wider ihren Willen — für das alte System gearbeitet. Was man „Luthers Lehre“ nennt, sieht ihm äußerlich recht ähnlich. Achtet man aber auf die Absichten und schließlich auch auf den Erfolg — die Absichten kommen in Betracht, und ungebrochene Erfolge gibt es in der Geschichte nicht —, so ist das Walten eines neuen Geistes unverkennbar.

Aber die Enge und Unvernunft des theologischen Systems, welches die lutherische Orthodoxie aufgerichtet hat! Nun zunächst bei Luther selbst herrscht die Kraft und Form einer unmittelbaren Überzeugung. Das Systematische tritt zurück, und wo er systematisiert, ist's nicht zum Vorteil seiner Sache. Erst hinter den hellen und lebendigen Überzeugungen ruht bei ihm wie bei allen energischen, großtätigen und fortschreitenden Naturen ein geheimnisvoller Glaube, der den kleingesinnten und auf sich selbst beschränkten Menschen ein Ärgernis, den rückschreitenden und schwachen eine Gefahr und den verständigen ein Rätsel ist. Sie selbst haben freilich allzumal keine Rätsel, noch weniger sind sie solche.

Das Glaubenssystem, welches sich auf Luthers Predigt auferbaute, mußte unter den Zeitumständen schnell gezimmert werden. Noch war der Horizont der Menschen ein eng begrenzter, ihre Vorstellungen vielfach mittelalterliche. Man hatte ein Volk in Kirche, Schule und Haus zu erziehen. Man hatte ein neues Kirchenwesen zu gründen. Man hatte die Stürmer und Dränger abzuwehren. Welche Aufgaben! Daß die neue Idee, welche in die Erscheinung trat, wirklich im Laufe von kaum zwei Menschenaltern einen Leib erhielt, daß überhaupt Formen auf allen Gebieten des Lebens gefunden wurden, daß in diesen Formen wirklich auch die Sache, der evangelische Glaube, zum Ausdruck gekommen ist — wahrlich nur im Verdruß über die

seltsame Zumutung, das altprotestantische Glaubenssystem für das reine Evangelium zu nehmen, kann man dieses System selbst anklagen und für unwert halten. Auf seinem Boden hat doch im 17. Jahrhundert nicht nur ein Paul Gerhardt mit seiner lebendigen Frömmigkeit, sondern auch ein Keppler gestanden. Sie fühlten sich durch dasselbe nicht beengt, sondern erweitet und bestimmt. Was wir heute als Last empfinden, das war es damals noch nicht.

Aber die heftigen theologischen Streitigkeiten und die traurigen Spaltungen, welche sich so schnell bei den Protestanten einstellten! Auch sie lassen ein günstigeres Urteil zu. Sie waren eine Folge des Zusammenbruchs der äußeren Autoritäten; sie waren aber zugleich eine Folge der neuen protestantischen Gewissenhaftigkeit in Glaubenssachen. Man muß sie zusammenhalten mit der Bereitschaft der Gegner, um Dogmen zu markten und zu handeln. Luther und seine Schüler zeigten keine Toleranz. „Unsere Liebe ist bereit, für jedermann in den Tod zu gehen; aber unser Glaube ist uns unantastbar wie unser Augapfel.“ Nun in der Tat, es gibt nichts Intoleranteres als die Wahrheit; sie kennt keine Konzessionen. So lag auch damals der Fehler nicht in dem Mangel der Toleranz, sondern in der Beschränktheit der Erkenntnis. Daher, als Luther zu Marburg Zwingli die Bruderhand verweigerte, da handelte er in Kraft der höchsten Gewissenhaftigkeit. Wir können seine Auffassung als eine irrtümliche beklagen, aber wir müssen die Festigkeit seines Charakters bewundern.

Seitdem sind Spaltungen auf Spaltungen erfolgt. Aber trotz alles Jammers, den sie angerichtet, trotz aller Verkümmerungen, die sie verursacht, trotz aller Übel, die sie über unser Vaterland gebracht haben — die Protestanten tauschen nicht mit der scheinbaren Einheit und Geschlossenheit der Gegner; denn sie achten die Voraussetzung dieser Einheit nicht für ein Gut, sondern für ein Übel. Wohl wissen wir, was die Reformation uns Deutschen gekostet

hat und noch immer kostet. Sie hat unsere politische Einigung um Jahrhunderte verzögert; sie hat uns den dreißigjährigen Krieg gebracht; sie hat es uns erschwert, der Kirche des Mittelalters, ja auch der alten Kirche, gerecht zu werden — man bricht nicht mit der Geschichte ohne sie zu verdunkeln —; sie hat uns in eine konfessionelle Spaltung geführt, die noch eben für unsere Weiterentwicklung verhängnisvoll ist. Aber sie hat zugleich alles das begründet, was wir heute als unsere Eigenart und Größe schätzen dürfen. Wir sind nicht dazu verurteilt, die Reformation lediglich so zu rühmen und zu verteidigen, daß wir an ihre Anfänge erinnern. Durch Martin Luther ist die Bildung des 18. und 19. Jahrhunderts vorbereitet worden. Neue Faktoren sind eingetreten; aber der Grund ist im 16. Jahrhundert gelegt worden. Und die Segnungen der Reformation haben sich über alle Deutschen erstreckt, auch über die römischen; ja der Katholizismus selbst hat sich bei uns ihren Einwirkungen nicht entziehen können. Er hat nicht nur ehrwürdigere Priester und einen reineren Kultus, sondern geradezu eine andere Gestalt, eine andere Tiefe und einen höheren Ernst erhalten als in den romanischen Ländern. Man kann es jenseits der Alpen von kompetenter Seite nicht selten hören: „die Deutschen sind alle Häretiker“. Was anders soll damit gesagt sein, als daß sich bei uns in Sachen der Religion das Bewußtsein einer persönlichen Verantwortlichkeit ausgebildet hat, wie es die romanischen Völker in diesem Grade nicht zu kennen scheinen?

Aber wir wollen uns nicht selbst bespiegeln. Auch bei uns im Lande der Reformation, sind Passivität und Stumpfheit die eigentlichen Feinde. Wir haben die theologischen Formeln der Vergangenheit beiseite legen müssen; aber was haben so viele unter uns — die Frage ist heute wohl erlaubt — an ihre Stelle gesetzt? Eine durchweg relative Weltanschauung und eine historische Stimmung.

Reichen sie wirklich aus, damit wir das Höchste leisten? Ist der Standpunkt wohlwollender Indifferenz, auf welchem der religiöse Glaube harmlos wird, der erhabenste, der uns alles Große und Edle verbürgt und nur die alten Schatten verscheucht? Anders hat sich darüber jüngst ein nicht befangener Schriftsteller, Renan, in öffentlicher Rede geäußert: „Es ist", sagt er, „vielfach den heute widerlegten Glaubensformeln zu verdanken, wenn noch ein Rest von Tugend in uns übrig ist. Wir leben von einem Schatten, von dem Duft einer leeren Flasche; nach uns wird man leben vom Schatten des Schattens, und oft bin ich bange, daß man doch zu wenig daran haben werde."

Ein mutiges, aber ein trauriges Bekenntnis! Sind auch wir schon so weit? Ist mit der Widerlegung der theologischen Glaubensformeln der Vergangenheit das Evangelium selbst widerlegt und abdekretiert? Haben wir es nicht mehr nötig? oder brauchen wir es nicht mehr wie je in Hinblick auf unsere fortschreitende Naturerkenntnis, in Hinblick auf die geistige Beschränkung, welche uns unsere Arbeitsteilung auferlegt, in Hinblick auf unsere verödete Geselligkeit und auf die stets zunehmende und leider notwendige Mechanisierung unseres öffentlichen Lebens?

Wir brauchen es und dankbar wollen wir es halten. Zu überwundenen Stufen geistiger Entwicklung können wir allerdings nicht mehr zurückkehren. Aber Luther hat uns kein Religionssystem fertig gezimmert — Systeme entstehen und vergehen —, sondern er hat uns auf einem festen Boden eine bleibende Aufgabe vorgezeichnet: wir sollen uns auf dem Grunde des Evangeliums stets aufs neue reformieren und wider Gesinnungslosigkeit und Machtsprüche mutig allzeit protestieren. Auf dem Grunde des Evangeliums, denn — „mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet,

wird er nicht hinauskommen.“ Wohl müssen wir die alten Bäume niederschlagen, wenn sie überstämmig und morsch geworden sind; aber wir rotten nicht den alten Wald aus, sondern wir suchen ihn eben dadurch frisch und kräftig zu erhalten.

Die Zukunft unserer Nation und schließlich auch aller unserer Arbeit hängt davon ab, daß wir die Antriebe zur Indifferenz und Stumpfheit, aber auch zu Rückschritt und Obskurantismus überwinden und uns zu einem freien Christentum der Gesinnung und der Tat emporringen. Den Weg zu diesem Ziele aber hat uns nach einer langen Nacht der Mann gewiesen, von dem wir das Wort wagen dürfen: Er war die Reformation. Was in ihr Großes, Gewaltiges, für alle Zeiten Dauerndes und Vorbildliches enthalten war, das ist einzig gegeben und verkörpert gewesen in seiner Person, in der Person des Wittenberger Professors Dr. Martin Luther.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: VI

PHILIPP MELANCHTHON

Rede

bei der Feier zum vierhundertjährigen Gedächtnis der Geburt Philipp Melanchthons gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität in Berlin am 16. Februar 1897.

Unsere Hochschule entschließt sich selten dazu, die stille Arbeit in den Hörsälen zu unterbrechen und die Kommilitonen in diesen festlichen Raum zu laden. Der Geschichte der Wissenschaft und unserer Geschichte ist er geweiht, und nur das, was für sie bedeutungsvoll ist, kann hier eine Feier beanspruchen. So beweist Ihnen bereits unsere Einladung, daß auch die Universität den Mann, dessen Andenken heute alle Protestanten einigt, dankbar verehrt und sich seiner universalen Bedeutung für die Wissenschaft und Bildung wohl bewußt ist. Hier bei uns ist jüngst seine Stellung sowohl in der Geschichte der Geisteswissenschaften als des gelehrten Unterrichts bestimmt worden, und unserer Hochschule gehört der Gelehrte an, der unermüdlich tätig ist, verborgene Schriften und Briefe des großen Mannes ans Licht zu ziehen. Nicht mit leeren Händen kommen wir zum Feste.

Philipp Melanchthon, der Professor zu Wittenberg, war kein Prophet und Heros wie Luther, kein kühner Denker wie Servetus oder Sebastian Franck, kein Entdecker und kein Erfinder. Aber alle die Kräfte und Tugenden, die in diesen Räumen am höchsten geschätzt werden, haben ihn ausgezeichnet — das unermüdliche wissenschaftliche Streben, die ausgebreitetsten Kenntnisse, die Ehrfurcht vor der Wahrheit, der zuversichtliche Glaube an die sittigende Macht der Bildung und, nicht zum letzten, eine unvergleichliche Lehrgabe. Indem er dies alles mit der höchsten Pflichttreue ausbildete, mit unsäglichem Fleiße befestigte und in den Dienst eines fortschreitenden Zeit-

alters stellte, wurde er der Lehrer des Protestantismus und der Lehrer Deutschlands. Auch Martin Luther ist ein deutscher Professor gewesen; aber er stand zugleich in einem höheren Beruf, und so tollkühn wird niemand unter uns sein, ihn als vorbildlichen Kollegen in Anspruch zu nehmen. Philipp Melanchthon aber hat zeitlebens nichts anderes sein wollen als der unsrige, ist der unsrige geblieben — außerhalb der Universität gab es für ihn kein Leben — und hat in diesem Beruf alle seine Kräfte entwickelt. Er hat den Typus des deutschen Professors geschaffen; er hat dem Vaterland einen neuen führenden Stand erweckt, den ehrenfesten und erleuchteten, nicht priesterlichen Stand des akademisch gebildeten Beamten und des höheren Lehrers. Er hat dadurch den Grund zur Größe protestantischer Gemeinwesen gelegt. Dieser bescheidene Professor, der sich nie als Prometheus empfand, außer wenn er seine Fesseln in einer barbarischen Umgebung beklagte, formte doch Menschen nach seinem Bilde; aber während wir heute staunend und dankbar die Früchte seiner Arbeit überschauen, beschloß er sein großes Tagewerk, ohne zu ahnen, was er der Welt geleistet hatte. „Wir haben beide ausgehalten in der Niedrigkeit des Schullebens", ruft er kurz vor seinem Tode seinem Herzenfreunde Camerarius zu, „und an unserem Ort getan, was wir konnten. Einigen hat doch wohl unsere Arbeit genützt, Schaden hat sie gewiß — das darf ich hoffen — niemandem gebracht."

So spricht der Mann, dessen Lebensarbeit sich an Umfang nur mit der von Leibniz und Kant vergleichen läßt, dessen Einfluß aber, dank der geschichtlichen Stelle, an der er gestanden, die Wirksamkeit jener beiden Männer doch noch weit übertroffen hat. Er hat die deutsche Bildung von der priesterlichen Bevormundung befreit und von der klerikalen Stufe zunächst auf die philosophisch-theologische gehoben — das war der notwendige Durchgangspunkt, um eine gediegene Laienbildung vorzubereiten, die doch den

Zusammenhang mit der Religion und der Geschichte nicht verlieren sollte. Sein christlicher Humanismus ist Klammer und Brücke zugleich gewesen. Wenn wir heute fragen, wem es unsere Nation hauptsächlich zu verdanken hat, daß aus der Reformation nicht ein Bruch in ihrer Religions- und Kulturgeschichte entstanden ist, so müssen wir antworten: nächst dem Reformator selbst, unserem Melanchthon. Ja, wir dürfen noch mehr sagen — Luther wäre wahrscheinlich ohne diesen Mitarbeiter nicht imstande gewesen, jene Vermittelung des Neuen mit dem Alten durchzuführen, die allein das Wachstum und die Zukunft einer über den ganzen Umfang des geistigen Lebens sich erstreckenden Bewegung sicher stellte.

Neben dem Propheten muß der Pädagog stehen. Gewiß, Luther war selbst Pädagog — ein Blick auf seinen Katechismus beweist das. Aber auch seine Pädagogie hat etwas Heroisches. Ein Grundgedanke erfüllte seine Seele; das Ziel hatte er im Auge, nicht den Weg. Die Kleinarbeit, die langsame, geduldige Erziehung zum Sittlichen auf allen den unzähligen Linien, auf denen sich das menschliche Leben bewegt, war nicht seine Sache. Hier tritt der Freund ein; er erzieht das gegenwärtige Geschlecht. Oftmals scheint er herabzustimmen, zu hemmen, Altes und Neues zu mischen — Kraft, Reiz und Schmelz des frischen Geistes scheinen verschwunden, sind wirklich oftmals verschwunden. Aber wer darf klagen! Vielleicht gibt es im Leben des Einzelnen stürmische Erweckungen, die nachhaltig sind; im Leben der Völker sind die Ekstasen, auch wenn sie ein wahrhafter Prophet erweckt hat, nur flüchtige, ja bedenkliche Erscheinungen. Das Bessere wächst nur langsam, und weder der Lehrende noch die Lernenden bieten der Welt ein entzückendes oder aufregendes Schauspiel. Aber die Geschichte urteilt schließlich gerecht: ein jedes Kind weiß heute zu erzählen, daß unser Vaterland zwei Reformatoren besessen hat, nicht mehr und nicht

weniger — Luther und Melanchthon. Trotz des ungeheuren Abstandes ist der Pädagog dem Propheten unter dem Namen „Reformator“ beigesellt worden. Die Geschichte hat keinen ruhmvolleren Kranz zu verleihen! —

Der stille Gelehrte, dem alles Stürmen und Drängen zuwider war, hat doch einst selbst zwei Sturm- und Drangperioden erlebt, bis er die Eigenart und die Grenzen seiner Anlage und Bildung erkannte. Aber er ist den Idealen, die ihm jede dieser Perioden geschenkt hat, nicht untreu geworden — ihrer Bewahrung und Vermittelung hat er sein Leben geweiht.

Geboren zu Bretten in Baden, dort wo der fränkische und der allemannische Stamm sich verschmelzen, ist er, der Großneffe Reuchlins, aufgewachsen unter einem milden Himmelsstrich und edlen hochstrebenden Menschen. Zeitlebens hat er dort seine Heimat gesehen und sich an der Elbe im Exil gefühlt. Frühreif, mit vierzehn Jahren Heidelberger Baccalaureus, mit siebzehn Tübinger Magister, unter dem Prinzipate der neuen Philologie in alle Wissenschaften zugleich eindringend, erwarb er sich durch seinen eisernen Fleiß und sein ungemeines Formtalent das bewundernde Lob des Erasmus. „At deum immortalem“, ruft dieser aus, „quam non spem de se praebet paene puer Philippus Melanchthon, utraque litteratura paene ex aequo suscipiendus! quod inventionis acumen! quae sermonis puritas et elegantia! quanta reconditarum rerum memoria! quam varia lectio, quam verecundae regiaeque prorsus indolis festivitas!“ Die Bekämpfung der Scholastik und die Herstellung der wahren Philosophie, d. h. des echten Aristoteles, waren sein Ziel, und voll jugendlichen Frohmutes stellte er sich in die Reihe der kecken Geister, die der alten Welt den Krieg erklärt hatten. Es waren die Frühlingstage jener klassischen, in Wahrheit romantischen Bewegung, denen doch kein Sommer gefolgt ist. Der herrliche, aber in seiner Isolierung undurchführbare Gedanke des Erasmus,

die Kirche und die Gesellschaft durch die Wissenschaft zu reformieren, und die schimmernde Hoffnung, durch die Form jede Schwierigkeit des Denkens und Lebens zu überwinden, begeisterten die Gemüter. Zuversichtlicher und rücksichtsloser hat kaum einer diesen Gedanken geltend gemacht als der jugendliche Melanchthon in seiner Rede: „De corrigendis adolescentiae studiis", mit der er im August 1518 sein Lehramt an der Universität Wittenberg antrat: Alles was bisher auf den Universitäten nach der alten Methode getrieben worden ist, ist nur Dunkelwerk und Possen gewesen; eine radikale Reform ist notwendig. Wie sie mit den Mitteln der griechischen Sprache, des wahren Aristoteles und mit Hilfe reiner Ausdrucksformen durchzuführen ist, werde er zeigen. So dozierte mit dem Eifer des Stürmers und Drängers, aber auch auf dem Grunde anerkannter Leistungen der junge Professor, und weil man auch in Wittenberg der Scholastik den Krieg erklärt hatte, zündete sein Wort.

Aber Melanchthon hatte sich noch nicht selbst gefunden, als er so sprach. Berückt von dem neuen Geist und noch wehrlos gegen den Zauber blendender Rhetorik hat er die gediegenen und maßvollen Kräfte seiner Eigenart noch nicht erkannt. Durchschlagender Beweis hierfür ist, daß der kühne Humanist im Laufe weniger Monate in Wittenberg eine vollkommene Umstimmung erlebte. Daß das originale, biblische Christentum etwas anderes sei als die scholastische Kirchenlehre, wußte er bereits, als er nach Wittenberg kam. In dieser Überzeugung lag das Band, das ihn und die Humanisten mit Luther verband, der im Jahr zuvor mit seinen Thesen Deutschland erweckt hatte. Aber was nun folgte, war doch ganz unerwartet: Luthers Persönlichkeit und Kraft bemächtigte sich nicht nur vollkommen des neuen Kollegen, sondern sie bestimmten ihn auch dazu, alle seine früheren Ideale, den ganzen bisherigen Inhalt seines Lebens zunächst preiszugeben. Wie der Mann

im Gleichnis, der alle seine Habe verkaufte, um die eine köstliche Perle zu kaufen, so gab Melanchthon zunächst alles dahin, und wie er bisher in Erasmus gelebt hatte, so stellte er sich nun mit Leib und Seele in den Dienst Luthers. Doch man darf das persönliche Element nicht übertreiben. Wer kann leugnen, daß es der christliche Glaube, wie Luther ihn verkündete, gewesen ist, der seine Seele wirklich erfaßte! Ihn hat er ergriffen und bis zu seinem Tode als die Kraft seines inneren Lebens festgehalten. Die schlichten Worte in seinem Testament: „Ago gratias reverendo domino Doctori Luthero, quia ab eo evangelium didici", lehren hier mehr als hundert Beweise. „Ich habe von ihm das Evangelium gelernt" — das ist das große unerschütterliche Erlebnis, das ihn fortan trotz aller Spannungen und Täuschungen an die Sache der Reformation und Wittenbergs gekettet hat.

Dennoch aber sind wir überrascht, in welchem Maße er in den ersten Jahren seiner Wittenberger Wirksamkeit Luther gleichsam aufgesogen hat. Die Stelle, wo sein Fuß bleiben wird, hat er zwar gefunden, aber noch immer ist er nicht er selbst. Denn nun ist er drei Jahre lang Stürmer und Dränger in der reformatorischen Bewegung: Die Schulphilosophie ist Abgötterei, die philosophische Ethik Widerchristentum; Griechenland lehrt nur heidnische Werke und verdirbt die Jünglinge; Paulus, niemand anders als Paulus, soll in der Kirche und in der Wissenschaft gelten. Der Humanist wandelt sich in den Theologen, aber der Rhetor droht zu bleiben. In diesem Sinne hat der jugendliche Lutheraner geschrieben. Im heißen Kampfe wider ein absterbendes Zeitalter vermag das aufstrebende nur Kontraste zu erkennen und verkennt die Nuance; die ernüchternde Erfahrung bleibt aber nicht aus, daß man nicht ungestraft die Kräfte der Vergangenheit preisgibt.

Doch aus jener lutherischen Sturm- und Drangperiode Melanchthons besitzen wir ein Werk von unvergäng-

licher Bedeutung. An diesem Werke hat die Rhetorik keinen Anteil, die loci communes, die erste evangelische Dogmatik (1521). In diesem Buche haben die reformatorischen Gedanken Luthers ihre zusammenhängende Darstellung gefunden. Zum ersten Male in der abendländischen Kirche wird die christliche Religion nicht beschrieben im Schema eines Gott-Welt-Dramas und einer heiligen Physik, sondern als die Erweckung und der Prozeß eines neuen inneren Lebens. Die Form der loci hemmt zwar die äußere Ausbildung eines straffen Zusammenhangs, aber im Grunde ist alles einheitlich gedacht. Luther selbst hat dieses Werk als ein kanonisches bezeichnet; es ermöglichte erst den vollen Überblick über sein Gedankengefüge. Über seine Gedanken — denn es ist vielleicht beispiellos in der Geschichte, daß ein Mann von den Fähigkeiten Melanchthons sich ganz und gar zum Organon eines anderen gemacht hat. Indem ihn Luthers Persönlichkeit überwältigt hatte, scheint alles Eigene zerschmolzen. Nur die Form, diese klare, natürlich fließende Darstellung, gehört dem großen Schüler an; sonst ist alles übernommen, das Evangelium Luthers mit seinen Konsequenzen nach rückwärts und vorwärts, mit seinem Tiefsinn und seinem dunklen Hintergrund, in welchen die Antike, der Humanismus und die Freiheit zu versinken drohten.

Aber die Rüstung des Gewaltigen, der seiner eigenen Logik folgte, konnte nicht die Rüstung des Professors bleiben. Als die Schwarmgeister in Wittenberg erschienen, da zeigte es sich, daß der Professor dies Schwert nicht zu führen verstand, daß vielmehr der ungestüme Held die Bildung und den Zusammenhang mit der Geschichte schützte. Seitdem, d. h. seit den Jahren 1522 und 1523, bemerkt man, wie Melanchthon unsicher wird, ob man mit Paulus und der Theologie allein die Christenheit bauen könne. Zu seinem Schauder erblickt er unter den Kräften, die die Reformation in den Gemütern entfesselt hat, auch die Kraft

der Barbarei, die sich mit dem Glauben zu decken sucht, und sieht eine „dümmere und gottlosere Sophistik“ und eine Zuchtlosigkeit der entfesselten Massen heraufsteigen. Diese Erfahrung — und sie wiederholte sich täglich — hat einen Druck auf sein Wesen ausgeübt, der niemals geschwunden ist. Auch Luther hat zürnend die konträren Folgen der Reformation empfunden, aber er wußte, daß er mit seinem Gott im Bunde war; der Lauf der Welt kümmerte ihn wenig. Griff er einmal in denselben ein, so traf er den Nagel auf den Kopf und zeigte, daß er auch der Bildung und der Wissenschaft ihr Recht gab. Melanchthon aber war es nicht gegeben, auf dieser Höhe zu atmen und das Sorgen zu lassen. Allein eben aus dieser unermüdlichen Sorge gestaltete sich der ihm eigentümliche Beruf des Reformators; in ihr fand er sich selber; denn die Sorge spornte seine Gewissenhaftigkeit, zunächst für seine Studenten, dann für die reformatorische Wissenschaft, dann für den ganzen Umfang der Reformation im deutschen Vaterland. Seit dem Jahre 1524/25 etwa ist die Entwicklung des Mannes vollendet. Mit dem Entwurf der Visitationsartikel betritt er dann die Linie, die er nicht mehr verlassen sollte. Dreiunddreißig Jahre hat er nun gearbeitet als der große, universale Lehrer des Protestantismus. Welche Ziele ihm dabei vorschwebten und welche Mittel er in Wirksamkeit setzte — sowohl in seiner kirchlichen wie in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit; denn beides geht immer Hand in Hand —, das lassen Sie mich mit wenigen Strichen angeben.

Im Vordergrund steht auch ihm das reine Evangelium, das erneuerte Christentum mit seiner Glaubensgewißheit und Innerlichkeit, deshalb auch Recht und Pflicht des Einzelnen, dasselbe ohne priesterliche Bevormundung sich anzueignen. Wie Luther ist er davon durchdrungen, daß dies die eigentliche Aufgabe des Zeitalters ist, und in Luther verehrt er den Führer und Propheten. Aber daneben ist

er zurückgekehrt zu seiner ersten Liebe, zum Ideale seiner Jugend, und ist überzeugt, daß das klassische Altertum unersetzliche Güter erarbeitet hat, nämlich eine wohlgefügte, natürliche und wissenschaftliche Erkenntnis Gottes und des Menschen, feste sittliche Richtlinien und eine sichere Methode, die Wahrheit zu ergründen und darzustellen. Darf dieser herrliche Ertrag nicht preisgegeben werden, weil er allein vor der Barbarei und Sittenlosigkeit schützt, so gilt es, die Sache des erneuerten Christentums mit ihm zu verbinden. Das neu gewonnene innere Verhältnis zu dem Unsichtbaren soll seine Ausgestaltung in der Welt des Denkens und Handelns mit Hilfe der Kräfte empfangen, die die Menschheit in ihrer klassischen Zeit erarbeitet hat. „Sapiens et eloquens pietas" — in dieser Losung schließen sich alle Ideale zusammen. Aus der Frömmigkeit im Bunde mit den Sprachen und Wissenschaften soll sich ein Strom von sittigenden Wirkungen über das ganze Leben und über alle Gemeinschaftsformen ergießen. Der Bund aber zwischen dem christlichen Glauben und der Klassizität ist so gedacht, daß diese einerseits die Grundlage abgibt, sofern sie die Freiheit und die natürliche Anlage des Menschen zum Sittlichen nachweist, andererseits die Ausgestaltung der Glaubenserfahrung in allen empirischen Beziehungen des Lebens übernimmt.

Die Aufgabe, die Melanchthon aus dieser Erkenntnis erwuchs, war eine theoretische und praktische zugleich. Als theoretische ergänzte sie die Aufgabe Luthers, mußte aber auch in Konflikt mit ihr geraten. Melanchthon wollte das Leben verbessern, Luther es neu begründen. Luther schien den Glauben allein zuzulassen und alle übrigen Kräfte abschätzig zu beseitigen. Wer ihn predigen und schreiben hörte, konnte wohl meinen, er wolle ein entscheidendes inneres Ergebnis — einen Gott haben — allein gelten lassen und aus diesem Kapitale alles, auch alle Sittlichkeit, alle Bildung und alle Erziehung bestreiten. Daß

gerade er den frischeren und tieferen Blick auch für die Selbständigkeit des natürlichen Lebens besaß, daß er viel sicherer als irgend ein Anderer das Heilige und das Profane unterschied, daß seine harte Lehre vom gebundenen Willen endlich einmal den reizenden Schleier zerriß, der aus Religion und fragwürdiger Philosophie gewoben war, das ahnte niemand. Was Melanchthon hier als Gefahr empfand, was jeder gebildete Zeitgenosse so empfinden mußte, war die Bedrohung des sittlichen Lebens und einer fortschreitenden Entwicklung. Die dogmengeschichtlichen, augustinischen Hüllen, von denen Luther seine tieferen Anschauungen nicht zu befreien vermochte, ließen diese Wirkung in der Tat befürchten, und wenn kleinere Geister anfingen, auf ihren Instrumenten die Töne Luthers nachzuspielen, welch eine barbarische Musik mußte da entstehen!

Niemand hat das tiefer gefühlt, als der zartsinnige, sittlich rein empfindende Melanchthon, und so bemühte er sich, vorsichtig, prüfend, rücksichtsvoll die Gedanken Luthers zu bearbeiten, zu beschneiden und zu ergänzen. Ein saures, mühsames Tagewerk, das ihm Niemand recht dankte und das doch ganz unerläßlich war, wenn das gegenwärtige Geschlecht erzogen werden sollte. Welch eine Summe von Fleiß, welch eine Umsicht bezeugen die immer wieder aufs neue durchgefeilten dogmatischen Arbeiten Melanchthons! Neben der ängstlichen Sorge, durch keine Paradoxie zu blenden, durch keinen pädagogischen Mißgriff zu verwirren, jede Überstürzung zu vermeiden, neben mancher schulmeisterlichen Trivialität — wieviel originale und treffliche Griffe! Wie glücklich ist der Gedanke, den gefährdeten Zusammenhang der Religion mit der Sittlichkeit unter dem Titel „der neue Gehorsam“ sicher zu stellen, und wie ist Melanchthon seinem Ziele, eine kräftige evangelische Moral theoretisch zu begründen, gerecht geworden durch seine herrlichen Ausführungen über die evangelische Vollkommenheit, die er der mönchischen

Vollkommenheit entgegensetzte! Gewiß — er hat die Schulgestalt der evangelischen Dogmatik begründet und damit manche frische Erkenntnis beseitigt und der Sache selbst schwere Fesseln angelegt. Aber er hatte doch nicht die Wahl zwischen freieren und gebundeneren Auffassungen und wählte die gebundeneren, sondern er hat eine Schulgestalt überhaupt erst schaffen müssen. Wer wirken will, muß formulieren und gestalten können; Gestaltungen aber improvisiert man nicht, sondern muß ihre Grundlinien dem Schatze des Erarbeiteten entnehmen. Und wer die Einbuße beklagt, die der Gedanke in der Fessel des Schulbuchs erleidet, der soll sich fragen, wie lange sich ein Gedanke rein erhalten wird, der gestaltlos wie ein Glockenton durch die Lüfte dringt.

Die große Aufgabe, das erneuerte Christentum zu lehren, und im Zusammenhang mit der Bildung des Zeitalters zu halten, hat Melanchthon seit dem Jahre 1525 unter den Augen Luthers getrieben und dann noch 14 Jahre fortgesetzt.

Die theologische Arbeit war ihm im Grunde kein inneres Bedürfnis; er trieb sie unter dem kategorischen Imperativ der Pflicht; nur systematisch-pädagogische Formgebung reizte ihn hier; sonst entsprachen seiner Neigung immer mehr die gewohnten philologischen Studien. Hat je einer unter der theologischen Aufgabe geseufzt, so war er es; aber er wußte, daß ihm niemand die Arbeit abnehmen konnte, darum blieb er bis zuletzt auf dem Posten. Gespannt fragt man, wie sich nun das persönliche Verhältnis zu Luther gestaltete. Eine herzliche Vertraulichkeit, wenn sie je bestanden hat, verschwand bald; aber ein gegenseitiges Vertrauen behauptete sich trotz aller Verschiedenheiten der Charaktere, der Stimmungen und der Arbeit. „Ich bin dazu geboren“, erklärt Luther, „daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind. Ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen

muß. Aber Magister Philipp fährt säuberlich stille daher, säet und begießt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich". Nicht mit Unrecht sagt man, daß Melanchthon an Luther zu tragen hatte — imperatorische Gewalt in oft schroffen, rücksichtslosen Formen —, aber die Gegenrechnung zeigt, daß in Wahrheit Luther der geduldigere sein mußte. Mit welcher heroischen Langmut hat er dem Freunde das Kleinliche, Ängstliche und Empfindliche nachgesehen! Wie hat er ihn immer wieder aus der Sorge und Furcht auf jene Höhe erhoben, von der allein eine solche Bewegung geleitet werden konnte! Wie hat er an dem Genossen jene ihm so antipathische erasmische Weise ertragen im Vertrauen auf die Übereinstimmung in dem Kerne der Überzeugungen! Mit welcher Einsicht und Großmut hat er endlich Melanchthon auf seinem Gebiete schalten lassen, dem der Pädagogie und Kirchenpolitik, und ist selbst dann nicht an ihm irre geworden, wo er allen Grund hatte, ihm in die Würfel zu greifen. In jenen Jahren — auch der Augsburger Reichstag fällt in diese Zeit —, in denen Melanchthon es fast um jeden Preis versuchte, die Einheit der Kirchenlehre und Verfassung festzuhalten und die Reformation auf die Stufe eines bloßen Kampfes gegen Mißbräuche herabzudrücken — in jenen Jahren hat Luther das volle Zutrauen zu Melanchthon bewahrt, daß er die Sache selbst trotz aller Politik und Pädagogik doch nicht preisgeben werde. Nicht immer hat Melanchthon diesem Zutrauen entsprochen. Es kamen Momente — sowohl bei Luthers Lebzeiten als zur Zeit des Schmalkaldischen Krieges und des Interims —, in denen Melanchthon die Probe nicht bestanden hat. Nicht sich selbst ist er dabei untreu geworden, wohl aber der Aufgabe, die ihm, wollend und nicht wollend, zugefallen war, der Hüter des lutherischen Erbes und die Säule der Kirche Luthers zu sein. Dort in Augsburg, wo er in der Formulierung der evangelischen Glaubensartikel bereits bis an die

äußerste Grenze der Konzessionen gegangen war, drohte er in den Verhandlungen, die ihnen folgten, jeden Halt zu verlieren. Doch hat er sich in der ausgezeichneten Apologie des Augsburger Bekenntnisses wieder gefunden. Aber mit voller Kraft drängte sich in und nach dem unglücklichen Verlauf des Schmalkaldischen Krieges alles in ihm hervor, was er seit Jahren zurückgedrängt hatte, seine Antipathie gegen die Gewaltsamkeiten eines Bruches der Geschichte, seine Hochschätzung überlieferter Formen, die trauten Kindererinnerungen an die alte Kirche, dazu persönliche Bitterkeit und Kleinmut. Nicht Melanchthon, sondern die engen Köpfe, wie Flacius, und neben ihnen — Moritz von Sachsen haben damals den Protestantismus gerettet. Aber mit der Rettung war es nicht getan. Wieder galt es zu bauen und zu pflegen, ein evangelisches Kirchentum und eine evangelische Wissenschaft auszugestalten, weit genug, um den Strom der Geschichte in dieses Bett zu leiten. Auf Melanchthon allein fiel wiederum diese Aufgabe, und in schwerem Konflikt mit seinen Neigungen, fast möchte ich sagen, mit seinen Überzeugungen, kämpfend für sein Ideal, aber zugleich blutend für manche Lehren, die nicht die seinigen waren, ist er auch nach der Wiederherstellung des Protestantismus rastlos tätig gewesen, die Kirche mit der Wissenschaft zu bauen, Luthers Autorität und Luthers Lehre als die gegebene Grundlage anzuerkennen und sie doch nach seiner wissenschaftlichen Einsicht und nach den Bedürfnissen der geläuterten Frömmigkeit zu erweitern und zu erweichen. Die Seelenqualen des Vermittlers haben ihn nie verlassen, und die Angriffe nicht nur des theologischen Fanatismus, sondern auch ehrlicher spröder Überzeugungen drangen immer drohender auf ihn ein. Aber er ließ das Steuer nicht aus der Hand, das er gefaßt hatte, und er warf nichts über Bord, um sein Schiff zu erleichtern; denn er meinte, daß die Zukunft kein Stück entbehren könne. So ist er in seiner Weise fest geblieben in dem

Streit der Epigonen. Mit den Worten: „Du wirst der Sünde abscheiden, du wirst von allem Kummer frei werden und von der fanatischen Wut der Theologen", sah er dem Tode als einer Erlösung entgegen. Im Gedächtnis seiner Kirche war sein Andenken zunächst gefährdet, und fast jahrhundertelang ist sein Name im lutherischen Protestantismus nicht ohne Mißtrauen genannt worden, aber sein Werk blieb bestehen. Bereits die Konkordienformel bedeutet bei allem Argwohn gegen Melanchthon doch eine Absage an das strengste und engste Luthertum im Sinne Melanchthons. Bald aber entstanden in Deutschland viele Kirchen, die sich reformiert nannten, in Wahrheit jedoch melanchthonisch waren, und in ihnen entwickelte sich der Geist der Unionsgesinnung, aus welchem der große Fortschritt im inneren Leben des Protestantismus hervorgehen sollte. Luthers Glaubenskraft ist Kleinod und Ziel des Protestantismus geblieben, er selbst der Heros eponymos, aber seine Theologie ist in seiner Kirche nicht kanonisch geworden, und das war gut. Melanchthon ist als Person in der Kirche zurückgetreten, aber entscheidende Richtlinien, die er der neuen Theologie gegeben hat, sind geblieben, und das war auch gut. Er hat den Protestantismus für die Wissenschaft und die Wissenschaft für den Protestantismus gerettet — in Verkettungen, die heute nicht mehr in voller Geltung stehen, die aber in ihrer Zeit Kirche und Bildung zusammengehalten haben. —

Das kirchlich-theologische Lebenswerk Melanchthons habe ich skizziert, auch mit seinen peinlichen Eindrücken und doch — ein großes segensreiches Werk! Vergessen wir dabei nicht, unter welchen Verhältnissen er gearbeitet hat! Die Schwierigkeiten der inneren Lage sind schon berührt worden, die äußeren waren schrecklich. Auch heute erfährt jeder schweres Leid, der von Innen an der religiösen Frage rührt, aber damals erfuhr man noch buchstäblich, daß die Welt voll Teufel war, wenn man kirchliche Verhältnisse

antastete; denn vom Mittelalter her umstanden noch furchtbare Wächter die Religion, Gefängnis, Schläge, Folter — der Tod. Unter dem Schirm seiner Landesherrn, der erlauchten Fürsten, und unter dem Schild des Helden, der alle schützte, der die ganze Bewegung trug — auch als er nicht mehr unter den Lebenden weilte —, hat Melanchthon sein Werk vollendet, er hat die Lehre begründet und die Kirche gebaut. —

Aber blicken wir nun von seiner dogmatischen und kirchlichen Tätigkeit auf die allgemein wissenschaftliche. Mit reiner Bewunderung können wir zu ihm aufschauen. Hier war er ganz in seinem Elemente und hat dem christlichen Humanismus einen weiten und festen Bau aufgerichtet, in welchem die Wissenschaft und ihre Jünger mehr als anderthalb Jahrhunderte gewohnt haben. Hier hat er sich auch des allgemeinen Vertrauens erfreut durch die Lauterkeit seiner Gesinnung, die Selbstlosigkeit und Unbestechlichkeit seiner Ratschläge und eine von niemandem erreichte didaktische Sachkenntnis. Jener Bau war kein Neubau im vollen Sinne des Worts. Vergleichen wir ihn mit dem des 13. und des 18. Jahrhunderts, so steht er jenem viel näher als diesem. Noch immer ist Wissenschaft nicht Forschung, sondern Lehre, noch immer führt die Theologie das Szepter über alle Wissenschaften, noch immer gilt die durchsichtige Form fast soviel wie die Sache. Aber der Bau umfaßte die alten Elemente in gereinigter Gestalt und enthielt auch wesentliche neue Elemente des Fortschritts: nicht nur die Kenntnis des Griechischen, die die unerläßliche Vorbedingung jeder wissenschaftlichen Vertiefung war, sondern überhaupt die Aufforderung, die Überlieferung so kennen zu lernen, daß man überall auf die Originale zurückging.

In erster Linie hat Melanchthon für den ganzen Kreis der Wissenschaft gearbeitet durch seine Lehrbücher. Nicht nur Grammatiken hat er herausgegeben, sondern Kompen-

dien der Rhetorik, der Dialektik, der Physik, der Psychologie und der Ethik, dazu auch einen ziemlich ausführlichen Leitfaden der Geschichte; ja er ist einer der ersten gewesen, der regelmäßig Vorlesungen über Geschichte gehalten hat. Alle diese Lehrbücher dienten dem akademischen Unterricht. Als unübertroffene Muster von Klarheit, Ordnung und eleganter Angemessenheit des Vortrages werden sie von einem Meister der Geschichte der Philosophie gerühmt, und treffend fügt derselbe hinzu, Melanchthon habe durch sie die philosophischen Wissenschaften von der Kasuistik des scholastischen Denkens befreit, den ins Maßlose getriebenen Distinktionen der Begriffe, der verkünstelten Sprache und dem ganzen Staube des Mittelalters. Dabei hielt er aber zugleich den Humanisten gegenüber die logische Gründlichkeit im Vortrag aufrecht. In der Tat — die Befreiung von der Kasuistik, wie in der theoretischen Philosophie, so vor allem in der Ethik, war der größte Fortschritt in diesem akademischen Unterricht. Er war die Vorbereitung und Überleitung zu einer einheitlichen Erkenntnis der Natur und des Geistes, wie sie einem späteren Zeitalter aufgehen sollte. Aber auch die Zurückdrängung der Bildlichkeit des Vorstellens einerseits und der Kampf gegen die Begriffsmythologien andererseits erhoben die enzyklopädischen Arbeiten Melanchthons über die Stufe einer in den Formen steckengebliebenen Philosophie. Was er in seine Lehrbücher schrieb, das trug er in lebendiger Rede vom Katheder herab vor, immer unverdrossen, mochten es viele hunderte Zuhörer sein oder kaum ein Dutzend. Noch in dem Jahre seines Todes las er gleichzeitig sechs Vorlesungen, über die griechische Grammatik, über Euripides, über den Römerbrief, über Dialektik, über Ethik und über Geschichte. Alle Studenten sollten diese Vorlesungen hören, vor allem aber die Theologen; denn — davon war Melanchthon durchdrungen — eine ungelehrte, unwissenschaftliche Theologie ist eine „Ilias malorum".

Aber der große Lehrer, unter dessen Händen alles didaktisch wurde, die Religion nicht weniger als die Poesie, lehrte nicht nur, sondern er bildete. Nie ist der Beruf des Gelehrten, des Professors, idealer und größer gefaßt, nie würdiger verwirklicht worden, und darum sammelte er nicht nur Zuhörer, sondern erzog sich Schüler. Daß der Lehrberuf eine sittliche Gemeinschaft der Strebenden hervorrufen müsse, daß der Gelehrte dem Gelehrten wie ein Freund gegenüberstehe, daß eine Gemeinschaft aller Lehrenden im Dienste der Wissenschaft kein bloßer Traum sei, sondern ein erreichbares Ideal, das war ihm gewiß. In diesem Sinn hat er gewirkt und seine Schüler sowohl wie jeden Gelehrten als Freund an sich gezogen, im persönlichen Verkehr — nichts ging ihm über eine docta et amica confabulatio — und in einem unermeßlich reichen Briefwechsel. Viele tausende von Briefen sind heute bekannt, und noch immer steigt die Zahl. Soweit es an ihm lag, blieb Melanchthon mit jedem Schüler in Zusammenhang, beantwortete jede Frage, nahm an den Lebensschicksalen der jungen Freunde teil und leitete aus der Ferne von seinem Schreibtisch um Mitternacht ihre Schritte. Die Folge war, daß er die Universitäten und gelehrten Schulen besetzte, nicht nur im evangelischen Deutschland, sondern auch in Schottland und England, in Polen und Ungarn. Ihn fragten die Fürsten, ihn die Magistrate, wenn es galt, tüchtige Lehrer zu gewinnen; sie wußten, daß er niemals etwas für sich begehrte und nur der Sache diente. So empfing der Protestantismus einen einheitlichen Lehrerstand neben einer einheitlichen Bildung. Jenes hohe Gut des Mittelalters, welches durch die Reformation in Frage gestellt war, die Einheit der Kultur — es blieb dem Abendland erhalten, soweit die Spaltung der Religion und die immer komplizierter werdenden Bedingungen der äußeren und inneren Lage es zuließen. Der eine Melanchthon hat im 16. Jahrhundert das geleistet, was im 12. und 13. die stolze Reihe

großer Lehrer vom Lombarden bis zu Duns Scotus geleistet hat. Aber dort war schließlich alles mönchich orientiert; auf allem weltlichen Handeln lag der Bann der Kirche; hier dagegen waren Gottesdienst und weltlicher Beruf in dem Element des Ethischen versöhnt; neue Aufgaben waren der sittlichen Lebensbewegung gestellt.

Doch noch habe ich das letzte Verdienst Melanchthons um die höhere Bildung nicht genannt. Zwar war er zum Herrscher nicht veranlagt, aber er war ein vorzüglicher Organisator. Nicht nur die Universität Wittenberg hat erst er nach unvollkommenen Anfängen wirklich eingerichtet und blieb zeitlebens ihr Haupt und ihre Seele, auch die kursächsische Schulordnung hat er entworfen. Beide Lehrpläne wurden vorbildlich für einen stets wachsenden Kreis von protestantischen Universitäten und gelehrten Schulen. Solche in allen Gebieten unseres Vaterlandes einzurichten, den Verhältnissen anzupassen und sie zu beraten, ist er rastlos tätig gewesen. Bis zur Stiftung der Universität Halle, d. h. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts ist seine Organisation des gelehrten Unterrichts in Deutschland maßgebend geblieben. Hier sind die Generationen gebildet worden, die sich durch den dreißigjährigen Krieg nicht niederwerfen ließen. Vor allem aber die evangelischen theologischen Fakultäten sind sein Werk. Dankbar blicken sie an dem heutigen Tage zu ihm auf und geloben, das ihnen anvertraute Gut zu bewahren und ihre Arbeit unter das schöne Bekenntnis zu stellen, das er abgelegt hat: „Ich bin mir bewußt, mit meiner ganzen theologischen Arbeit nie einen anderen Zweck verfolgt zu haben, als das Leben zu berichtigen und zu veredlen.“ —

So lehrend und bauend, sittigend und erziehend, hat er ein großes, einheitliches Lebenswerk geleistet. Anders als es sich der frühreife Jüngling gedacht, hatte sich die Aufgabe gestaltet, und in Stunden des Verdrusses und des theologischen Haders hatte er den Eindruck, aus seinen

eigentlichen Bahnen geworfen zu sein. In Wahrheit hat er sie nicht verlassen und alles das entwickelt, was in seiner Natur angelegt war, und was das große Erlebnis des Zeitalters, die Reformation, in einer solchen Natur zu entzünden vermochte. —

Der heutige Tag regt aufs neue in uns die Frage an, welche innere Wahrheit und welches Recht dem Ideale des christlichen Humanismus zukommt. Herüber und hinüber wogt der Streit der Meinungen. Soviel aber ist gewiß, daß Christentum und Antike nicht wie zufällig von Epigonen zusammengeschweißt sind, sondern daß bei allem Gegensatz auch ein wirklicher, uralter Zusammenhang besteht. Gewiß ist auch, daß unsere Kultur und Gesittung trotz der Umwälzung unserer Weltanschauung solcher Männer bedarf, die im Geiste Melanchthons zu wirken vermögen. Für einen bloßen Klassizismus ist ebensowenig Raum und Verständnis mehr in unserem Zeitalter vorhanden, wie für eine Theologie, die sich gegen die fortschreitenden Erkenntnisse absperren zu können meint. Aber der christliche Humanismus Melanchthons, bereichert und vertieft, ist auch heute noch die Kraft unseres höheren Lebens, und sein Schwert wird noch immer aufblitzen, wo es gilt, das Erbe der Geschichte zu verteidigen, den Adel des Geistes zu schützen und die Reinheit der Seele.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ERSTE ABTEILUNG

REDEN: VII

AUGUST NEANDER

Rede

bei der Feier zum hundertjährigen Gedächtnis der Geburt August Neanders gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität in Berlin am 17. Januar 1889.

Die theologische Fakultät hat Sie eingeladen, mit ihr das Andenken August Neanders festlich zu begehen. Sie feiert in ihm den Kirchenhistoriker, mit welchem, wie sein großer Rivale, Ferdinand Christian Baur, bezeugt, eine neue Epoche der kirchlichen Geschichtsschreibung begonnen hat. Sie verehrt in ihm den berühmtesten und geliebtesten Lehrer, den sie neben Schleiermacher in ihrer Mitte besessen hat. Die Aufgabe, sein Lebensbild und seine Bedeutung zu schildern, hätte ich gerne Berufeneren überlassen. Weilen doch in unserer Mitte solche, die zu seinen Füßen gesessen haben und denen das Herz aufgeht, wenn sein Name genannt wird; erfreuen wir uns doch noch der Gegenwart des greisen Kirchenhistorikers, der eine unübertreffliche Charakteristik seines Zeitgenossen Neanders geschrieben hat, Karl Hase. Aber auf den Lehrstuhl berufen, den Neander einst schmückte und den er zu einem Katheder des protestantischen Deutschlands, ja der protestantischen Welt erhoben hat, durfte ich mich der Aufgabe nicht entziehen, am heutigen Tage einen bescheidenen Kranz zu den Füßen des großen Vorgängers niederzulegen. Mag der Abstand der Zeiten, mag das Fehlen persönlicher Erinnerungen dem Bilde den sonnenhaften Glanz versagen, in welchem nur persönliche Schüler es zu schauen vermögen, so gelingt es vielleicht dem später Geborenen besser, das Bleibende von dem Vergänglichen zu scheiden.

Wäre Neander freilich nur ein Virtuose gewesen, wie sie am Anfange unseres Jahrhunderts auf allen Gebieten

der Wissenschaft neben den wahrhaft großen und führenden Geistern zahlreich waren und in anregender aber ungezügelter Eigenart den Charakter jener merkwürdigen Epoche mitbestimmt haben, so würden wir heute seiner nicht feierlich und dankbar gedenken; denn die Nachwelt flicht dem Virtuosen keine Kränze. Aber inmitten jener Gruppe von enthusiastischen Geistern und beweglichen Talenten ragt er hervor durch die Lauterkeit seiner Gesinnung, durch die eindringende und sanfte Gewalt, mit der er eine neue Betrachtung der Kirchengeschichte durchgesetzt hat, und — nicht zuletzt — durch einen wahrhaft bewunderungswürdigen Fleiß. Und doch ist damit für alle, die ihn gekannt haben, noch nicht das Höchste gesagt. Was sie an ihm verehrten, wodurch er sie innerlich bezwang und sich zu eigen machte, das war seine christliche Persönlichkeit, seine Demut und Einfalt, seine Selbstverleugnung und Liebe, der christliche Glaube, in welchem der Gelehrte ebenso aufging wie der Mensch. Man kann von Neander dem Kirchenhistoriker nicht sprechen, ohne von Neander dem Christen zu reden. Und man darf auch an dieser Stelle sein Andenken nicht beleben, ohne das Herz dieses Mannes zu rühmen, das unbegrenzte Wohlwollen, das nicht nur überfloß in Gaben der Barmherzigkeit, sondern das sich vor allem in edelster Freundschaft offenbarte. „Der Drang geistiger und gemütlicher Mitteilung war die Seele seines Lebens."

Als Sohn eines jüdischen Krämers gewöhnlichen Schlags ist David Mendel — denn das war sein ursprünglicher Name —, das jüngste von sechs Geschwistern, in Göttingen geboren. Für seine Erziehung war es entscheidend, daß die Mutter bald das Haus des unwürdigen Gatten verließ und mit den Kindern nach Hamburg zog. Sie war eine fromme, achtungswerte Frau, hatte verwandtschaftliche Beziehungen zu guten jüdischen Familien, so zu Mendelssohn und Stieglitz, und lebte für ihre Kinder. In Hamburg ist

der Knabe aufgewachsen. Die Mutter machte es unter Opfern möglich, ihn in das Johanneum zu schicken, dessen Direktor Gurlitt sich bald für den ungewöhnlichen Zögling interessierte. Denn ungewöhnlich war er. Körper, Haltung und Kleidung waren vernachlässigt und wiesen ihn in die Klasse jener armen Judenjungen, deren Anblick ein mit Verdruß gepaartes Mitleid erregt. Aber der Geist, der in dieser wenig angemessenen Behausung lebte, entging dem scharfen Auge des Direktors nicht und schließlich triumphierte er auch über die Spottlust der Mitschüler. Schon hier beginnt die Parallele zu den Vätern und Asketen der alten Kirche, die sich jedem aufdrängt, der Neanders Eigenart und Entwickelungsgang überschaut. Zeitlebens ist er in kümmerlicher Hülle geblieben. Seine Unbeholfenheit und Unmündigkeit im weltlichen Lebensverkehr sind in dieser Stadt sprichwörtlich geworden. Er blieb in den äußeren Dingen wie ein Kind, durch und durch abhängig und der Bevormundung bedürftig. Aber auch dort, wo er es vermocht hätte, sich über diese Unbeholfenheit zu erheben, scheint er mit Bewußtsein die Gleichgültigkeit gegen alles Äußere festgehalten zu haben. Sie bildete gleichsam einen Schutzwall seines Daseins, um sich ungestörter und völliger seinem Berufe hinzugeben. So hat er sich auch niemals entschließen können, in die Ehe zu treten. Er blieb ein Mönch, allen weltlichen Geschäften abgewandt, aber rastlos arbeitend und Seelen werbend.

Ostern 1805 ging er, im Griechischen und Lateinischen der Erste, vom Johanneum zum akademischen Gymnasium über. Die Rede, die er nach Anordnung des Direktors über das Thema: „De Judaeis optima conditione in civitatem recipiendis“, also über die Judenemanzipation, hielt, atmet den Geist Moses Mendelssohns und des 18. Jahrhunderts. Vielleicht aber darf man annehmen, daß sie mehr den Gesinnungen des Direktors entsprach, der sie auch mit Anmerkungen zum Druck befördert hat, als seinen eigenen.

Sie machte übrigens einen gewaltigen Eindruck. Niemand hatte das von dem sonst so schüchternen und in seinem Auftreten ungeschickten Jüngling erwartet.

Aber mochte er auch vorübergehend von den philosophischen und bürgerlichen Idealen der Aufklärungszeit berührt gewesen sein — schon war ihm ein anderer Stern aufgegangen, Plato, und während er sich ihm mit Begeisterung hingab, führte ihm das akademische Gymnasium zwei Freunde zu, Varnhagen von Ense und Wilhelm Neumann, ältere Studenten, die bereits mit Chamisso einen Musenalmanach herausgegeben hatten. Sie gehörten der selbstbewußt und kühn aufstrebenden romantischen Schule an und waren durch die innigste Freundschaft miteinander vereinigt. In diesen Bund, der sich das Zeichen des Nordsterns als Symbol erwählt hatte, trat David Mendel, und er entschied für sein Leben. Die Freunde führten ihn in die Schriften Schlegels, Tiecks und Fichtes, in den Zaubergarten der Romantik, ein, und er lehrte sie den Plato. Aus der engen Schulstube und der Welt nüchterner und spießbürgerlicher Ideale, aus einem gedrückten und kümmerlichen Dasein, sah sich der Jüngling plötzlich in die Sphäre überschwenglicher Herrlichkeiten und edelster Gefühle versetzt. Das Wunderland, welches Plato und die Neuplatoniker entdeckt, welches die Mystiker geschaut, Jakob Böhme geheimnisvoll beschrieben, tat sich ihm auf. Hand in Hand mit den gleichgestimmten Freunden bestieg er jenen Nachen, dem der Fährmann fehlt, aber dessen Segel beseelt sein sollen, um hinauszufahren ins Weite, um das Universum zu gewinnen, um — ich rede in seinen Worten — aus der Vielheit und Entzweiung die Einheit wiederzufinden, die feste klare Kindlichkeit, den absoluten Charakter der Vergöttlichung. In diesem Sturm und Drang, in dem seine Seele schwelgte, war ihm die Freundschaft der Freunde nicht nur Mittel und Hilfe. Ihm offenbarte sich vielmehr in der Freundschaft die höchste Metaphysik

selbst. Liebe, Universum, Gottheit, Einheit, Bruderschaft, das Gute, — er lebte in einer Sphäre, wo jede Vertauschung dieser Begriffe erlaubt, ja geboten war. Eine Reihe von Briefen an Chamisso aus jener Epoche, wenn auch etwas später beginnend, sind uns aufbewahrt. Sie sprechen die Sprache des Schwärmers. Ein brausender Wein schäumt in diesen Bechern. Doch ist die Kraft der Phantasie geringer als der Schwung und die Spekulation. Manches ist auch nur nachgeahmt. Platonische, Böhmesche, Schellingsche und vor allem auch Schleiermachersche Gedanken klingen in den Briefen des siebzehnjährigen Jünglings an, die der hochbeglückte Freund „göttliche" nennt. Aber bei allem Überstürzten, Unklaren und Rhetorischen fehlt der tiefe und ernste sittliche Ton nicht, den die Produktionen gleichgestimmter Freunde damals nicht selten vermissen ließen. So kündigte sich die zukünftige Eigenart Neanders schon hier an. „Beten und arbeiten: ja das mag der Grundton der Musik unseres Bundes sein", schreibt er Chamisso im April 1806. Von Plato spricht er in den Briefen und nennt ihn „den vorchristlichen Christen". Und wir lesen ferner dort die Worte: „Heiliger Heiland, du allein kannst uns ja mit diesem profanen Geschlecht versöhnen, für das Du . . . ohne daß es dies verdient, lebtest, littest, starbst. Du liebtest die Profanen, und wir können sie nur hassen, verachten!"

„Heiliger Heiland" — Sie werden erstaunen, diesen Ausruf in den Worten eines Juden zu finden. Aber er war es bereits nicht mehr. Schon im Februar 1806 hatte er sich taufen lassen. Man darf wohl sagen, daß Plato, wie er ihn verstand, d. h. der Neuplatonismus, Plutarch und Schleiermachers Reden über die Religion, verklärt durch den Bund der Freundschaft, ihn zu diesem Schritte geführt haben. Wenige Tage vor seiner Taufe schreibt Neumann an Chamisso: „Wir haben unter unseren Mitstudierenden einen trefflichen Jüngling kennen gelernt . . . . Plato ist

sein Idol und sein immerwährendes Feldgeschrei. Es sitzt Tag und Nacht über ihm, und es mag wenige geben, die ihn so ganz und so in aller Heiligkeit in sich aufnehmen. Es ist wunderbar, wie er dies alles so ganz ohne fremden Einfluß geworden ist, bloß durch Betrachtung seiner selbst und redliches, reines Studium. Ohne von der romantischen Poesie viel zu kennen, hat er sie sich selbst konstruiert und die Keime dazu in Plato aufgefunden. Auf die Welt um sich herum, hat er mit tiefer Verachtung blicken gelernt."

Wie für die Kirchenväter Justin und Augustin, so war auch für Johann August Wilhelm Neander — denn diese Namen erwählte er sich nun — der Platonismus die Brücke zum Christentum geworden. Es war kein Übertritt aus Konvenienz. Aber wie Neander niemals ein Jude im Sinne des Talmud gewesen ist, sondern vielmehr im Sinne Philos, so trat er auch nicht zu irgend einem dogmatischen christlichen Bekenntnis über. Wir besitzen noch den Aufsatz, welchen er dem Pastor einreichte, der ihn taufte. Hier ist das Christentum dialektisch-romantisch als die absolute Wahrheit aus den Entwickelungsstufen der Religion konstruiert. Neben Schleiermacherschen Elementen tritt ein Böhme-Schellingsches deutlich hervor. Als das spezifisch Christliche gilt das Verschmelzen mit dem Unendlichen, die Liebe als die Identität aller Gegensätze, und der dem irdischen Staate gegenübergestellte Verein der Seelen zur Anschauung des Unendlichen, die Kirche, deren erste Keime Neander in dem Freundschaftsbunde der Pythagoreer finden will. Doch fehlte ein kräftiges Pathos für die Person Christi schon damals nicht. Aus der Gruppe der „Virtuosen der Religion" tritt der Erlöser deutlich hervor.

Ostern 1806 verließ Neander Hamburg, um Jurisprudenz zu studieren. Allein auf der Reise zur Universität wurde es ihm klar, daß er Theologe werden müsse. Er ging nach Halle, um den Mann zu hören, der die Gebildeten unter

den Verächtern wieder zur Versöhnung mit der Religion führen wollte, Schleiermacher, um „nicht bloß ein stummes Mitglied des heiligen Bundes zu bleiben, sondern in die Reihe derer zu treten, welche das Christentum mit der Freiheit des klaren Bewußtseins aussprechen und tätig in dem inneren Leben der Kirche wirken".

Schleiermachers Vorträge über Kirchengeschichte machten auf den jungen Studenten den tiefsten Eindruck. Aber bald nötigten ihn die politischen Verhältnisse, Halle mit Göttingen zu vertauschen. Dort wurde er, Tag und Nacht rastlos arbeitend, Mittelpunkt und Haupt eines Kreises von Freunden, denen er Plato und Schleiermacher interpretierte. Ungern weilte er in Göttingen, welches er Philistropolis nannte. Allein der Aufenthalt daselbst war doch höchst wichtig. Hier lernte er in Planck den gelehrtesten Kirchenhistoriker jener Zeit kennen. Unzweifelhaft hat ihn dieser ausgezeichnete Mann zu pünktlichem und nüchternem Quellenstudium angeleitet. Der Geist der Geschichtsforschung, das Charisma der Göttinger Hochschule, berührte den strebsamen Jüngling und führte ihn zur Kirchengeschichte. Obgleich andere Bahnen einschlagend als Planck, hat Neander zeitlebens für den „teuersten und innigstverehrten Lehrer" die Gefühle des Dankes gehegt. Nachmals als Planck sein fünfzigjähriges Jubiläum feierte, widmete ihm Neander einen Band seiner Kirchengeschichte und begleitete die Widmung mit folgenden pietätsvollen Worten:

„Wenn Sie auch mit vielem in diesem Werke nicht zufrieden sind, so werden Sie doch in dem Streben nach wohlwollender Gerechtigkeit den Schüler nicht verkennen, der von dem großen Meister selbst, dem er so vieles verdankt, zuerst gelernt hat, dem suum cuique in der Auffassung der Geschichte nachzustreben. Und Sie werden am besten mit Ihrer, von dem Geiste der Liebe verklärten, nun durch ein halbes Jahrhundert erprobten Gerechtigkeit auch

jeden Ihrer Schüler, der in ernster Gesinnung arbeitet, auf seinem Standpunkt anzuerkennen wissen. Daher rechne ich getrost mit einer von dankbarer Liebe und Verehrung dargereichten Gabe auf Ihre Nachsicht. Gott sei gepriesen, daß er Sie uns zum Lehrer gegeben und Sie uns so lange erhalten hat."

Wie sticht dieses herrliche Zeugnis ab von dem hochmütigen Tone, in welchem schon damals das neue Theologengeschlecht von den Männern sprach, die es Rationalisten nannte!

Bereits wuchs aber Neander in der Beurteilung der Kirchenväter und des alten Dogmas über seinen Lehrer Planck hinaus. Wir haben dafür ein sehr kostbares Zeugnis in einem seiner Göttinger Briefe. Er spricht sich unbefriedigt über Plancks Behandlung der Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts aus. In dieser sei so vieles, was die Leute veranlasse, nur auf, „die äußeren Grimassen" zu sehen und dann „das heillose Spiel" zu beweinen. Man müsse vielmehr die Streitenden selbst betrachten, und man könne speziell Augustin nicht verstehen, wenn man nicht einsehe, daß seine Theorie auf dem Boden des religiösen Gefühls entstanden, dann auf das Gebiet des Verstandes verpflanzt sei, weshalb sie leicht mißverstanden werden könne. Das ist schon der ganze spätere Neander!

In den Ferien des Jahres 1807 traf Neander in Hannover mit einem Professor Frick, in Hamburg mit Matthias Claudius zusammen. Durch diese Männer, welche dem philosophisch-romantischem Geiste nicht huldigten, sondern auf ein biblisches Christentum drangen, wurde er zum Nachdenken darüber gebracht, ob Schleiermacher, Schelling und Fichte wirklich die klassischen Interpreten des Evangeliums seien. Seitdem trat die romantische Philosophie für ihn in den Hintergrund. Er wandte sich ganz dem Studium des Neuen Testamentes und der Kirchenväter zu. Das Historische und Buchstäbliche wurde ihm von Wichtigkeit

gegenüber philosophischen Umdeutungen. Die Person Christi als des göttlichen Erlösers ward ihm zum Mittelpunkt seines inneren Lebens und seiner geschichtlichen Betrachtung. Er wußte sich als ein neuer Mensch, „mit jener frischen Innigkeit wie Einzelne in den ersten Jahrhunderten, denen das Christentum nicht angeboren war, sondern die es gegen widerstrebende Verhältnisse ergriffen haben wie einen Raub“. Über das glänzende Examen, welches er im Herbst 1809 in Hamburg ablegte, berichtet ein Augenzeuge: „Neanders Erscheinung, den Examinatoren sicherlich eine Rarität eigener Art, wenn nicht ein geisterartiges Wesen aus fremden Regionen, setzte die sämtlichen Herren sehr bald in Verwunderung und Erstaunen . . . So oft sie ihn nur eben anrührten, trat ein Strom tiefer und gelehrter Bemerkungen und gewissermaßen — interessanter Abhandlungen hervor, der fast kein Ende nehmen zu können schien.“ Nach kurzer Kandidatenzeit ging Neander trotz aller Bedenken der Seinigen nach Heidelberg und habilitierte sich dort als Privatdozent. Durch die Berufung De Wettes und Marheinekes nach Berlin war in Heidelberg Platz für einen tüchtigen Dozenten geschaffen. Mit einer Abhandlung über Clemens Alexandrinus erwarb er sich im Jahre 1811 die venia docendi. Die Thesen, über welche er disputierte, sind höchst interessant, denn sie zeigen schon einen neuen Geist der Geschichtsbetrachtung. War bisher von protestantischen Kirchenhistorikern Bonifatius als ein berechnender Römling hingestellt worden, so lautete Neanders 1. These: Die sind im Irrtum, welche die Taten des Apostels der Deutschen, Bonifatius, aus Ehrgeiz ableiten. Die 2. trat für die wesentliche Echtheit der Ignatiusbriefe ein, und ich vermute, auch hierin wird ihm schließlich die Kritik Recht geben. In der 10. warf er dem 18. Jahrhundert den Fehdehandschuh hin, indem er unter Berufung auf einen Ausspruch des Aristoteles in Abrede stellte, daß es „natürliche Religion“ gebe.

Seines Bleibens in Heidelberg war nicht lange. Im Jahre 1812 gab er die kirchenhistorische Monographie heraus: „Über den Kaiser Julianus und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde“, und bereits im folgenden Jahre, im Jahre des Freiheitskrieges, wurde er an unsere neugegründete Universität berufen. Hier wirkten Schleiermacher, De Wette und Marheineke. Diese jüngste Fakultät gab der Gesamtentwickelung der theologischen Fakultäten eine neue Richtung. Neander, der unsere Hochschule nicht mehr verlassen hat, wurde bald neben Schleiermacher, von dem er sich übrigens im Laufe der Jahre immer mehr entfernte, der einflußreichste Lehrer. Nicht erst ein später Ruhm hat sein Grab beschattet; ihm ist vielmehr die Liebe und Verehrung seiner Schüler und die Anerkennung seiner Zeitgenossen im höchsten Maße zu teil geworden. Weil er nichts anderes war und sein wollte als ein akademischer Lehrer, diesen Beruf aber im höchsten Sinne faßte und seinen Studenten sein ganzes Herz entgegenbrachte, so ist er auch von der akademischen Jugend ergriffen und gleichsam aufgesogen worden. Weil er es nie vergaß, wie viel sein eigenes Leben der Freundschaft verdankte, ist er nie müde geworden, sich die Jugend zu Freunden zu machen — nicht durch kraftlose Floskeln, sondern indem er Herz und Hand ihnen hingab. Dabei sprach er über die Erfahrungen des inneren Lebens nicht viel mit ihnen. Unnötigen Bekenntnissen, wie sie von pietistisch geschulten Studenten schnellfertig ausgesprochen wurden, setzte er nicht selten ein schonendes Schweigen entgegen. Aber jedermann fühlte, was die Seele seines Lebens war.

Eine Reihe kirchenhistorischer Monographien begründete neben den Vorlesungen seinen Ruhm. Im Jahre 1813 erschien die Monographie über den h. Bernhard, 1818 die über die gnostischen Systeme, 1822 die über Chrysostomus und sein Zeitalter, 1825 die über Tertullian, 1832 die über

das apostolische Zeitalter, 1837 die über das Leben Jesu. Dazwischen veröffentlichte er Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des kirchlichen Lebens, sowie kürzere Studien und Porträts aus allen Zeitaltern der Kirchengeschichte, z. T. vorgetragen in der Akademie der Wissenschaften und bis in die letzte Lebenszeit fortgesetzt. In diesen Schriften öffnete er viele Türen, die bisher verschlossen waren. Im Jahre 1826 aber erschien der erste Band seines Hauptwerks, der „Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche", die im Laufe von 19 Jahren in 10 Abteilungen bis Bonifatius VIII. gelangte und seit 1842 in neuer umgearbeiteter Auflage ausgegeben wurde. Den Schluß des Mittelalters und die neue Zeit hinzuzufügen, ist Neander nicht mehr vergönnt gewesen. Schon im Jahre 1847 war zu anderen Leiden, die ihn quälten, ein schweres Augenübel hinzugetreten. Er wurde im Lesen und Schreiben behindert. An dem 11. Bande seiner Kirchengeschichte arbeitend, die Schilderung der Gottesfreunde diktierend, ist er fast mit der Feder in der Hand am 14. Juli 1850 hinübergeschlummert. „Ich bin müde, ich will nun schlafen gehen. Gute Nacht", waren die letzten Worte, mit denen er sein großes Tagewerk beschloß. Die Universität und die Stadt feierten den Entschlafenen mit den höchsten Ehren. Die Studenten trauerten um ihn wie um einen Vater, und überall in protestantischen Landen, wohin die Kunde seines Todes drang, gab sich ungeheuchelter Schmerz kund. Sein Berufsleben, gesegnet durch den Erfolg, daß er nicht nur für die Wissenschaft gewirkt, sondern christliches Leben entzündet hat, war reich durch die Teilnahme an großen Entwickelungen, ist aber äußerlich still und geräuschlos verlaufen. Ich muß darauf verzichten, es Ihnen zu schildern, zumal da Neanders theologischer und historischer Standpunkt seit dem Jahre 1813 wesentlich unverändert geblieben ist. Aber einiges Wichtige seiner weiteren Erlebnisse wird zur Sprache kommen, wenn wir uns die Frage

beantworten: Worin lag Neanders Bedeutung als Kirchenhistoriker?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Neander hat lebendiges Interesse und Lust an der Kirchengeschichte erweckt, weil er sie mit dem Auge des dankbaren Freundes betrachtete. Neander hat das Quellenstudium der Kirchengeschichte belebt, weil er ein großes Ziel dieses Studiums kannte — den geistigen Verkehr mit hohen Ahnen. Neander hat die Kirchengeschichte der Theologie zurückgegeben, weil er den Pulsschlag christlichen Empfindens und Lebens auch unter fremden und spröden Hüllen zu entdecken verstand.

In diesen Sätzen ist der Versuch gemacht, das hohe Verdienst der Neanderschen Geschichtsschreibung aufzuweisen und doch ihre Schranke nicht außer acht zu lassen. Wenn die Kirchengeschichte eine historische Disziplin im strengen Sinn sein und doch der Theologie gehören soll, so gab es vor dem Beginn des 19. Jahrhunderts eine solche Kirchengeschichte bei uns noch nicht. Die Disziplin hatte freilich schon große Wandelungen durchgemacht. Ihr Betrieb war im 16. und 17. Jahrhundert neben höchst dankenswerten Materialsammlungen über eine polemisch-konfessionelle Behandlung nicht hinausgekommen. Soweit sich die Theologen überhaupt um sie kümmerten — berufsmäßige Kirchenhistoriker gab es an den theologischen Fakultäten nicht —, setzten sie dieselbe nach ihrer Dogmatik zurecht. Wie das lutherische Kirchenrecht nur eine schwächliche, notdürftig retouchierte Kopie des katholischen war, so war auch die lutherische Betrachtung der Kirchengeschichte nur ein mit den nötigsten Korrekturen versehener Abklatsch der katholischen. Selbst der Freimut der Magdeburger Zenturien wurde nicht mehr erreicht. Aber wie die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts auf allen Gebieten Epoche gemacht hat, sofern nach der trüben Periode der mittelalterlichen Reaktionen die Gedanken der Renaissance und

Reformation, freilich zunächst in ungeschickten und verkümmerten Formen, wieder wirksam zu werden begannen, so datiert auch die Kirchengeschichte vom Ausgang des 17. Jahrhunderts eine neue Epoche.

Der Gießener Professor Gottfried Arnold hat in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ 1699 mit der alten konfessionellen Geschichtsschreibung gebrochen; ja in schärfstem Gegensatz zu ihr hat er in dem Kirchenwesen, einschließlich dem lutherischen, die Verweltlichung des Christentums erkannt, das Dogma nicht angetastet, aber der Gleichgültigkeit preisgegeben und dagegen in den Unterdrückten, in den Mönchen und Asketen, in den frommen Schismatikern und Ketzern die wahren Christen gesehen. Eine ungeheuere Wandelung! nicht die Folge geschichtlicher Einsicht, sondern religiöser Stimmung, gewaltsam durchgeführt wie jedes Vorurteil, aber doch beherrscht durch die richtige Erkenntnis, daß der Glaube des Herzens und das christliche Leben den Ausschlag zu geben habe in der Frage der Christlichkeit überhaupt. Neander hat von Arnold in dieser Hinsicht viel gelernt; aber zunächst wurde Arnolds Werk in einer ganz andern Richtung wirksam; denn es kam dem Geiste des 18. Jahrhunderts entgegen, und bald eignete man sich nur seinen negativen Teil an.

Das philosophische Zeitalter übernahm von Arnold die Gleichgültigkeit gegen die Geschichte und verwandelte sie in Abneigung. Gegen nichts ist man strenger als gegen eben abgelegte Irrtümer, und wie groß war damals die Last der Geschichte, die man abwälzte! Aus dem Mangel an innerem Interesse an der Geschichte, ja aus dem Abscheu vor derselben ist die Kritik geboren. Es muß nicht immer so sein, aber damals war es so. Irre ich nicht, so hat auch auf die deutsche Kirchengeschichtsschreibung Gibbons großes Werk „Geschichte des Sinkens und Falls des römischen Reichs“ einen höchst bedeutenden Einfluß

am Ende des 18. Jahrhunderts ausgeübt. Man bewundert dieses Werk nach Form und Inhalt und wird doch sagen müssen, daß es sich nicht lohnt, Geschichte zu studieren, wenn sie nichts anderes bereitet als ein buntes Schauspiel oder einen nur durch Spott und Übermut zu bewältigenden Verdruß. Im Geiste und mit dem Talente Gibbons ist die Spittlersche Kirchengeschichte geschrieben. Man ververdankt diesem Buche vieles, was nicht veralten kann. Man verdankt ihm und gleichartigen anderen die Einsicht, daß eine unmögliche Geschichte beschreiben wollen, nicht Geschichtsschreibung ist, daß die Kirchen- und Dogmengeschichte jeglichen Zeitalters den allgemeinen Regeln der Historik unterliegt. Das haben wir vom 18. Jahrhundert gelernt, und das wollen wir nicht vergessen! Aber wie kümmerlich ist andererseits eine Geschichtsschreibung, die sich in den Geist der Zeit, die sie beschreibt, schlechterdings nicht zu finden vermag, die in Athanasius nur einen Pfaffen, in Augustin nur einen Betbruder zweifelhafter Vergangenheit, in dem h. Bernhard nur einen herrschsüchtigen Schwärmer erkennt, die in Altertum und Mittelalter eigentlich nur unbegreifliche Torheiten oder noch schlimmere Bosheiten erblickt! Allein es wäre doch höchst ungerecht, wollten wir es bei dieser Charakteristik belassen. Die Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts haben sich, nachdem sie sich sozusagen von den ersten Folgen des großen Umschwungs erholt hatten, doch sofort an die Arbeit gemacht, die Geschichte wirklich zu verstehen. Es ist auch nicht richtig, daß sie sich lediglich mit einem äußerlichen Pragmatismus begnügt haben. Sie haben vielmehr rüstig damit begonnen, die inneren Fäden aufzudecken, die Abhängigkeit der Kirchengeschichte von der Weltgeschichte, deren Teil sie ist, nachzuweisen und die Entwickelung und Veränderungen der Institutionen zu beschreiben. Neben anderen ist hier vor allem der schon erwähnte Göttinger Planck zu nennen. Allein unleugbar bleibt doch, daß das wahre Ver-

ständnis ferner Zeiten und ferner Menschen jenen Männern verschlossen blieb, daß sie die Elastizität der Nachempfindung vermissen lassen, daß ihnen, mit wenigen Ausnahmen, als Historikern die Liebe fehlte, und daß sie das Ganze auf einen kümmerlichen Ausdruck brachten, weil ihr eigener Horizont beschränkt, ihr Anschauungsvermögen für das Einzelne dürftig gewesen ist, und weil sie dem geschichtlichen Christentum entfremdet waren.

Das war die Lage der Kirchengeschichtsschreibung, die Neander vorfand. Den frischen und neuen Zug, den er bereits in seiner ersten Monographie über Julian bekundete — dort nach Verständnis zu suchen, wo die anderen bereits aburteilten —, hat er nicht als der Erste aufgebracht. Auf dem Gebiete der Literaturgeschichte, der Völker- und Rechtsgeschichte war dieser Zug vielmehr schon lebendig. Herder, den Romantikern und ihren gelehrten Schülern verdanken wir ihn. Aber Neander hat ihn, von Schleiermacher angeregt, zuerst auf die Kirchengeschichte übertragen und mit ihm das freudigste und ernsthafteste Quellenstudium; denn beides ist Hand in Hand gegangen. So hat er als ein Jünger Christi und der Romantiker das kirchenhistorische Studium belebt, indem ihm in allen Zeiten wertvolle Erscheinungen entgegentraten, deren Bekanntschaft sich lohnte, indem er das Evangelium als einen Sauerteig erkannte, der die Welt durchdrungen habe, und indem er demgemäß den christlichen Geist in allen Jahrhunderten zu entdecken verstand; z. T. dort, wo ihn bisher niemand gesucht hatte. Die zarteste romantische und christliche Empfindung verband er dabei mit einem eisernen, keineswegs romantischen Fleiß. In jedes Jahrhundert trat er ein, aber in keines schloß er sich ein, und durch kein einziges wollte er sich reichere Anschauungen verengen lassen. Mit welcher Umsicht hat er geforscht, wie Vieles hat er erzählt, was niemand vor ihm erwähnt hatte! wie wußte er die religiösen und sitt-

lichen Elemente in ihrer Verknüpfung zu würdigen! wie verstand er es, aus dem Vielerlei die Hauptsache herauszufinden! So arbeitete er mit an einer neuen Betrachtung der Dinge.

Gestatten sie mir hier eine Parallele. Sie schlägt freilich sehr zu gunsten des deutschen und des protestantischen Geistes aus; aber sie ist gegen den Vorwurf des Chauvinismus, hoffe ich, gedeckt:

Auch die Kirchengeschichtsschreibung in Frankreich ist nach dem Zeitalter Voltaires am Anfang des 19. Jahrhunderts in eine neue Epoche getreten. Auch hier ist das Neue aus der Romantik geboren, und Kraft der Anschauung, Freude und Anempfindung an die Vergangenheit lösten das Zeitalter des Übermuts und des Spotts, wie in Deutschland, ab. Aber wer ist der Mann gewesen, der seine Landsleute dort zur Kirchengeschichte zurückgeführt hat? Ein Gelehrter, so ernst und so treu wie Neander? Keineswegs, sondern ein zweifelhafter Charakter, ein Mann, der niemals mit voller Hingabe an die Sache gearbeitet und es im Grunde mit keiner Wahrheit ganz ernst genommen hat, der von seiner Bekehrung spricht, weil ihm der ästhetische Reiz dieser Empfindung anziehend war, und der das katholische Christentum für wahr und jede Legende für wirklich erklärte, weil er sie schön und erhaben fand — Chateaubriand. Es ist unerfreulich, die Namen Chateaubriands und Neanders nebeneinander zu nennen — Zacharias Werner oder Brentano wäre die richtige Parallele, wenn man von der unvergleichlichen Bedeutung absieht, die Chateaubriand für die Entwicklung der französischen Literatur gehabt hat —; aber in ihren Wirkungen sind sie in hohem Maße vergleichbar. Die völlig romanhaften, selbst die Verklärung des Absurden nicht scheuenden kirchenhistorischen Darstellungen Chateaubriands haben für Frankreich dieselbe Bedeutung gehabt, wie die ernsten Monographien Neanders für Deutschland. Aus ihnen hat sich die französische Kirchengeschichtsschreibung im 19. Jahr-

hundert entwickelt, und es ist nicht schwer, selbst bei Renan die Einwirkungen Chateaubriands nachzuweisen.

Aber wie im Katholizismus und in Frankreich De Maistre neben Chateaubriand gestanden hat, so bezeichnet auch bei uns Neander nur die eine Linie, die aus dem 18. Jahrhundert hinausführte. Man darf von Neanders Bedeutung nicht sprechen, ohne Hegels und des großen Kirchenhistorikers Baurs zu gedenken. Man darf das um so weniger, als Neander selbst ihrer nur allzuviel gedacht hat. Das Zeitalter der Aufklärung ist auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung bekanntlich nicht nur durch die Romantiker im Sinne Schleiermachers und Neanders überwunden worden, sondern vor allem durch Hegel. Er und seine Schüler haben gelehrt, die Geschichte als die Entwicklung des Geistes zu verstehen, jede einzelne Phase in ihr als notwendig zu begreifen und hinter dem Individuellen das Allgemeine zu ermitteln. Ursprünglich war Neander selbst von dieser spekulativen Betrachtung nicht unberührt; ja die Aufgabe der genetischen Entwicklung, die er sich geschichtlichen Problemen gegenüber stets gestellt hat, und die Freigebigkeit, mit welcher er noch in seinen spätesten Schriften den Begriff des geschichtlichen Gesetzes ausgespielt hat, beweisen, daß er sich dem Einfluß Hegels nicht hat entziehen können. Allein, so Treffliches er in ungesuchter geschichtlicher Dialektik geleistet, seine Stärke lag nicht in dieser Betrachtung. Sie lag in dem Streben, das Individuelle geschichtlicher Erscheinungen gründlich zu fassen und es erbaulich wirken zu lassen. So trat er in einen von Jahr zu Jahr schärfer werdenden Gegensatz zu Hegel, Strauss und Baur, deren wissenschaftliche Methode allerdings Bedenken genug bot. Wenn Neanders Geschichtsschreibung die Zusammenhänge in der Entwicklung nicht überall zu fassen und den Wert des Politischen, Nationalen und der Institutionen nicht genügend zu würdigen verstand, so nahm sich bei den Hegelianern die

absolut gewordene Theorie die größten Freiheiten. Neander verwischte den Gang der Entwicklung — man braucht nur die unzweckmäßige Anlage seiner Kirchen- und Dogmengeschichte einzusehen —, aber die absoluten Geister lösten die geschichtlichen Individuen von jeder Realität ab, die nicht zur Idee ihres Trägers passte. Indessen läßt sich nicht leugnen, daß Baur in seiner Art, die Dinge zu betrachten, vollkommener war als Neander in der ihm eigentümlichen. Denn Baur brachte es zur Darstellung eines großartigen geschichtlichen Prozesses; Neander aber gab seinen Individuen nicht die feste, umrissene Charakteristik, die man vom Biographen erwarten darf. Sie gleichen Sternen, die, von demselben lichten Nebel umflossen, schwer zu unterscheiden sind. Er würdigte sie eigentlich nur in einer Richtung: wie weit die Frömmigkeit, die ihn selbst belebte, in ihnen ausgeprägt war, und weit, innig und liebevoll angelegt, zeigte er ein erstaunliches und wohltuendes Vermögen, frommen Sinn unter fremden Hüllen aufzuspüren. Er sagt nichts Unrichtiges über die Personen; aber er sagt nicht alles. Die Ecken und Kanten hat er häufig abgeschliffen, die Verbindung mit der Zeitgeschichte verkannt, den Lokalton nicht getroffen. Daher ermangeln seine geschichtlichen Darstellungen, besonders die späteren, der Frische; sie haben etwas lyrisch Monotones. Doch wie könnte das anders sein bei einem Manne, der das öffentliche Leben nur aus Büchern kannte und der vor der Natur die Augen schloß? Neander selbst gestand offen, daß er für ihre Schönheit und Mannigfaltigkeit keinen Sinn besitze.

Aber eine noch empfindlichere Schranke darf hier nicht unberührt bleiben. Baur und Hase, Neanders Mitstreiter gegen den Rationalismus auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, haben ihre neue Betrachtung der Dinge eingeführt, ohne die kritischen Errungenschaften des 18. Jahrhunderts preiszugeben. Von Neander läßt sich nicht das Gleiche

sagen. Er blieb zeitlebens, wie manche andere Romantiker, in Bezug auf die wichtigsten kritischen Fragen in einer unbestimmten Mitte stehen. Mit Recht wollte er die Geschichte nicht durch die Brille einer philosophischen oder dogmatischen Schule sehen. Mit Freimut erklärte er unzweideutig immer wieder, der protestantische Theologe dürfe sich seine Forschung durch irgendwelche Bekenntnisformeln so wenig einschränken lassen wie durch Machtsprüche der Philosophie. Allein es gibt für den Kirchenhistoriker Fragen — und sie sind die entscheidenden —, in denen nur ein Entweder — Oder gilt, wo jede Vermittelung Unklarheit ist und Unheil schafft. In diesen Fragen hat Neander niemals eine feste Stellung gewinnen können. Er wollte nicht mit der Kritik gehen, ja nicht einmal so weit wie Schleiermacher, und er wollte doch andererseits den Entschiedenen, Hengstenberg und seiner Partei, keineswegs recht geben. Wo er daher auf die evangelische Geschichte, auf die Frage des Wunders und des Supranaturalen zu sprechen kommt, da ist es peinlich ihm zu folgen. Er möchte der entschiedenen Fragestellung entrinnen und kann sie doch nicht vermeiden. Er möchte das Herz sprechen lassen und fühlt doch sehr wohl, daß hier der kritische Verstand das Wort hat. Er kapituliert mit Beiden und macht es Keinem recht. Am stärksten tritt dieses Schwanken in seinem Werke über das Leben Jesu hervor. Man erfährt hier vielfach nur, wie Neander sich die Dinge zurecht gelegt hat. Und was die Folge jeder Schwäche ist, die gereizte Stimmung, das stellte sich auch bei ihm ein. „Die Vermittler sind nicht immer die Gerechten", hat er selbst einmal gesagt. Er wurde in steigendem Maße erbittert und ungerecht gegen Hegel und seine Schule. Hier verließ den sonst so liebevollen Mann die Liebe und den sonst so geübten Historiker die Fähigkeit, das Berechtigte und Gute auch in fremder Erscheinung herauszufinden. Sein Blick in die durch die Hegelsche Philosophie be-

herrschte Gegenwart wurde trübe, und da er auch im 18. Jahrhundert mehr Schatten als Licht erblickte, so erschienen ihm die wenigen Jahre um 1813 wie ein flüchtiger Sonnenblick zwischen Nebelzügen. Er schaute dann wohl aus auf ein Wunder, auf eine neue Gottestat, die eine bessere, höhere Entwicklung der Kirche schaffen werde. Allein man darf hier nicht vergessen, daß Neander in der Hegelschen Auffassung des Christentums die völlige Verkehrung desselben erkannte. Und er hatte nicht so Unrecht. Indem das Christentum hier lediglich als Glied des geschichtlichen Prozesses betrachtet wurde, ging, um von anderem zu schweigen, die Eigenart und spezifische Bedeutung der Person Christi verloren. Unzweifelhaft verteidigte also Neander als Christ und als Historiker gegen Hegel, Strauß und Baur ein höchst wertvolles Gut. Selbst Vatke hat von der „heiligen Härte“ Neanders gesprochen, und in der Tat erinnert seine erbitterte Polemik gegen die Hegelianer an die Polemik des h. Bernhard gegen Abälard. Aber Neander fand für das, was er wollte, keinen klaren und überzeugungskräftigen Ausdruck. Er stand zwischen zwei Feuern, und er hatte dabei selbst das Gefühl, nicht genügend gedeckt zu sein. Die Hegelianer wiesen die Schwächen seiner Geschichtsschreibung nach, und Hengstenbergs Evangelische Kirchenzeitung begann ihn als Halbgläubigen zu denunzieren. Aber was uns mit dem Manne hier versöhnt, ist die Beobachtung, daß er sich durch seinen Gegensatz gegen die Linke nie dazu bestimmen ließ, ein Eingreifen von außen in den Gang der theologischen Entwicklung gutzuheißen. Er kündigte im Jahre 1830 seinem Kollegen Hengstenberg die Mitarbeiterschaft an der Evangelischen Kirchenzeitung, als diese die Halleschen Professoren Gesenius und Wegscheider bei dem Ministerium auf Grund von nachgeschriebenen Kollegienheften angeklagt hatte. „Geht Gesenius, so gehe ich auch“, rief er aus. Er warnte, vom Ministerium zu

einem Gutachten aufgefordert, davor, Strauß' Leben Jesu zu verbieten. „Hier kann alles nur als willkürlicher Machtspruch erscheinen", schreibt er dem Minister, „wenn nicht die Gründe durch Gründe widerlegt werden." Er blieb zeitlebens unerschütterlich bei dem schönen Bekenntnis: „Der Kampf zwischen Irrtum und Wahrheit in der Theologie liegt fern von dem Bereiche jeder äußerlichen Macht" . . . „Denken wir uns", sagt er, „es wäre einem einseitigen blinden Eifer gelungen, die Schule eines Origenes ganz zu unterdrücken, so wäre der ganze naturgemäße Entwicklungsprozeß der christlichen Lehre mit einem Male gehemmt worden." „Leicht", fährt er fort, „ergibt sich die Anwendung dieses Beispiels auf die geistigen Erscheinungen unserer Zeit*)."

Aber noch ein Anderes ist hier zu nennen, was uns

*) Noch seien hier zwei bemerkenswerte Urteile Neanders angeführt. Im Jahre 1830 schrieb er: „Existiert die theologische Fakultät als Teil einer Universität, so folgt auch daraus schon von selbst, daß die Theologie als Wissenschaft hier derselben Freiheit ihrer Entwicklung wie alle anderen Wissenschaften genießen muß; denn die wissenschaftliche Entwicklung läßt sich ja nicht so abgrenzen, daß sie in einem Gebiet beschränkt, in allen übrigen frei sei, da die verschiedenen Gebiete des Wissens miteinander in Berührung kommen, und bei jener partiellen Beschränkung ein Widerstreit im Innern der so beschränkten Wissenschaft entstehen müßte, der, wenn er nicht durch die Wissenschaft selbst geschlichtet wird, für die Aufrichtigkeit der Überzeugung nicht anders als die gefährlichsten Folgen haben könnte. So würde der Gegensatz einer theologischen und philosophischen Wahrheit sich bilden, welcher im Mittelalter und in den Zeiten nächst vor der Reformation die Larve eines im Verborgenen schleichenden Unglaubens wurde . . . . Es bliebe also in diesem Falle nichts anderes übrig, als daß die theologische Fakultät aufhörte, ein integrierender Teil der Universitäten zu sein, und daß geistliche Seminarien gestiftet würden, um die Theologie nach einer unabänderlichen, äußerlich gegebenen Lehrnorm vorzutragen, und auch alle anderen von der Theologie unzertrennlichen wissenschaftlichen Elemente in so bestimmter Zusammensetzung mitzuteilen, daß sie nichts mit jener Lehrnorm Streitendes enthalten oder anregen könnten. Aber gesetzt, auch dies ließe sich auf einmal reali-

den Mann bewunderungswürdig macht. Das ist die Klarheit, mit der er die Schranke seiner Natur und Bildung erkannt, und die Offenheit, mit der er sie bezeichnet hat. Er schreibt in der Vorrede zum „Leben Jesu", er werde es keiner Partei recht machen, auch den Männern der Evangelischen Kirchenzeitung nicht; denn er erkenne das Recht der Kritik an, und er habe keinen starken Glauben gegenüber den Wundererzählungen. „Ich bin von Anfang an in meiner religiösen Entwicklung zu sehr durch den Bildungsgang dieser Zeit affiziert worden." Eine Eigenart, die so klar über sich selbst sieht, ist in sich auch berech-

---

sieren, würden nicht die aus solchen Seminarien hervorgehenden Theologen doch nachher von den vorhandenen Elementen der wissenschaftlichen Geistesbildung feindlich berührt werden, und müßte ihnen nicht der unerwartete Kampf, zu dem sie nicht gerüstet wären, desto gefährlicher werden? Und wie könnten sie durch die Macht des Evangeliums auf ihre Zeit recht einwirken, wenn sie nicht das geistige Leben derselben nach seinen mannigfachen Elementen aus eigener Anschauung und Erfahrung kennen gelernt hätten?" Und gegen Hengstenberg im Februar 1836: „Da ich soeben das Vorwort zur Evang. Kirchenzeitung vom Monat Januar gelesen habe und daraus ersehe, wie hier von dem Standpunkt einer alleinseligmachenden Dogmatik allen verschiedenen eigentümlichen theologischen Richtungen Maß und Ziel gesetzt werden soll, so fühle ich mich gedrungen, festhaltend an dem einen Grunde, der Christus ist, vor dem sich beugen muß jedes Knie, aufs neue in dem Geiste der Liebe und der Freiheit, der von Ihm kommt, zu protestieren gegen jedes Papsttum, welcher Art es sein möge, das die Geister, die Gott geschaffen hat in unendlicher Mannigfaltigkeit zu seiner Verherrlichung und deren Leitung Er sich vorbehält, am Gängelbande führen zu können meint, und gegen jedes von solchem Papsttum zurecht gemachte Prokrustesbett. Leicht ist es, konsequent zu sein, wenn man schnell abschließt und fertig ist, schwer, wenn man das Gewissen der Wahrheit immer offen hält nach allen Seiten und im sauren Kampfe mit sich selbst sich gedrungen fühlt, immer mehr inne zu werden, daß all unser Wissen Stückwerk ist und bleibt. Wir können nicht umhin, zu warnen vor jener Konsequenz in der Beschränktheit, welche so leicht mit anmaßendem Absprechen oder Geistesträgheit sich paart." [Neander meint im letzten Satze nicht Hengstenberg selbst, sondern einen großen Teil der Anhänger desselben.]

tigt; ja die Kraft ihrer Wirksamkeit hängt wahrscheinlich auch von dieser Mischung des Gegensätzlichen ab. Wir können die Parteien von rechts und links verstehen, die, als der Kampf der Prinzipien sich verschärfte, über Neander hinwegschritten; aber wir müssen auch den Mann verstehen, der, seiner Anlage und Bildung gemäß, sich zu entschiedener Stellungnahme nicht drängen ließ. Als Schüler der Romantiker wollte er das Höchste, was er besaß, gleichsam gestaltlos besitzen: „pectus est quod theologum facit." Als Christ suchte er nach einem Ausdruck für das lebendige Christentum, der von den Erwägungen des Verstandes unberührt bliebe. Er vermochte nicht, ihn zu gewinnen, weil er in sein Christentum Überlieferungen hineinzog, die sich gegen die Kritik nicht absperren lassen. Aber was ihm vorschwebte, war doch ein Richtiges.

Sein Einfluß auf die Folgezeit ist ein doppelter gewesen. Einerseits hat er, wie ich es zu schildern versucht habe, das kirchenhistorische Studium neu belebt, Seelen für das Evangelium gewonnen und in seiner Person ein hohes Vorbild der Frömmigkeit und des Fleißes gegeben. Andererseits ist die Influenz seiner Eigenart auf seine Schüler und auf den Gang der Entwicklung der kirchlichen Dinge nicht durchweg günstig gewesen. Die Entstehung eines Virtuosentums, hinter dem sich Dilettantismus und Unsicherheit verbargen, hat er nicht kräftig genug abgewehrt*).

*) Neander hat die Notwendigkeit und den Wert kirchlicher Gestaltungen verkannt, aber auch niemals darnach getrachtet, direkten Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Dinge zu gewinnen. Bei seinen Schülern wurde das z. T. anders; sie wollten, resp. sie mußten Stellung nehmen zu den neuen Fragen der Gestaltung der Kirche. Aber durch die Pektoraltheologie ungenügend für dieselben vorbereitet, haben sie vielfach gefährliche und unsichere Wege eingeschlagen, sich lediglich auf ihr eigenes christliches und kirchliches Gefühl verlassend. Man sieht leicht, daß Neander hieran keine Schuld trägt — er stellte überall die höchsten wissenschaftlichen Anforderungen —; aber er ist doch durch seine Eigenart als Kirchenhistoriker mit daran schuld gewesen.

Dem Aufkommen einer Richtung, welche die Probleme verschleierte und den Gegensätzen die Spitze abbrach, hat er wider seinen Willen Vorschub geleistet. Was bei ihm individuell berechtigt war, war es bei vielen seiner Schüler nicht mehr. Eine große Anzahl mag das selbst gefühlt haben. Sie zog sich in den sicheren Hafen zurück, als in den fünfziger Jahren das eintrat, was wir alle kennen. Man kann diesen Rückzug wohl verstehen; denn der Subjektivismus, dem Neander das Wort redete, ist in der Gestaltung des Kirchenwesens nicht unbedenklich. Wenn der strenge Symbolzwang nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, so ist es vielleicht noch gefährlicher, ein enges Bekenntnis schwächlich und unsicher zu handhaben; denn unter solchen Umständen ist die Kirche der theologischen Willkür irgend eines einflußreichen Mannes von links oder rechts preisgegeben, der es versteht, zeitweilig die Herrschaft zu gewinnen und seine Theologie gleichsam zum Symbol zu erheben. Diese Gefahr aber drohte bei der Haltung, die Neander eingenommen und vielen seiner Schüler überliefert hat. Allein so lange wir kein festes und weites Bekenntnis besitzen, das streng gehandhabt werden kann — der Versuch von Nitzsch und anderen, ein solches auf der Generalsynode 1846 zu schaffen, ist bekanntlich gescheitert, — so lange müssen wir den Gefahren mit Geduld und Weisheit zu begegnen suchen, die mit dem gegenwärtigen Zustande verknüpft sind. Wie aber auch die Dinge sich weiter gestalten mögen — jede kirchliche Partei und jede Richtung der protestantischen Theologie wird das Andenken des Mannes in hohen Ehren halten, den wir heute feiern, weil er keiner Partei dienen wollte, sondern der Kirche Jesu Christi.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: I

DAS APOSTOLISCHE GLAUBENSBEKENNTNIS

EIN GESCHICHTLICHER BERICHT NEBST EINER EINLEITUNG UND EINEM NACHWORT

Dem Aufsatz über das apostolische Glaubensbekenntnis stelle ich den Artikel aus der Zeitschrift „Die Christliche Welt", 1892, No. 32 v. 18. August voran, der mir heftige Angriffe zuzog und mich nötigte, in einer kurzen Darstellung einen geschichtlichen Bericht über die Entstehung des Glaubensbekenntnisses zu geben. Dieser erschien wenige Wochen später bei A. Haack (Berlin NW, Dorotheenstraße 55). Er ist hier mit unbedeutenden Veränderungen nach der 26. Auflage (1892) abgedruckt. Alle Auflagen trugen den Vermerk, den ich auch jetzt wiederhole: Auf Mitteilung zahlreicher Belege zu den nachfolgenden Ausführungen habe ich verzichten müssen. Die Vorführung des gesamten Materials würde viele Bogen erfordert haben.

Seit dem J. 1892 ist, namentlich durch Kattenbusch, die Untersuchung des apostolischen Symbols sehr gefördert worden, vgl. meinen Artikel „Apost. Symbol" in der 3. Aufl. der Protest. Real-Encyklopädie.

In Sachen des Apostolikums.

Vor einigen Wochen kam zu Professor Harnack in Berlin eine Abordnung Studierender mit der Frage, ob er ihnen raten könne, mit andern preußischen Studenten der Theologie in Anlaß des Falls Schrempf eine Petition an den Evangelischen Oberkirchenrat zu richten um Entfernung des sogenannten Apostolikums aus der Verpflichtungsformel der Geistlichen und aus dem gottesdienstlichen Gebrauch. Professor Harnack hat hierauf in seinem Kolleg über neueste Kirchengeschichte geantwortet und den Inhalt dieser Antwort in folgenden Sätzen den Fragestellern zugehen lassen. [Anmerkung des Herausgebers, D. Rade.]

Antwort auf die Frage, ob dem Unterzeichneten eine Eingabe an den Evangelischen Oberkirchenrat um Abschaffung des Apostolikums seitens der Theologie-Studierenden ratsam erscheint.

1. Ich teile mit den Fragestellern die Ansicht, daß es der evangelischen Kirche ziemen würde, an die Stelle des Apostolikums oder neben dasselbe ein kurzes Bekenntnis zu setzen, das das in der Reformation und in der ihr folgenden Zeit gewonnene Verständnis des Evangeliums deutlicher und sicherer ausdrückte und zugleich die Anstöße beseitigte, die jenes Symbol in seinem Wortlaut vielen ernsten und aufrichtigen Christen, Laien und Geistlichen, bietet.

2. Ich halte mit den Fragestellern den Fall Schrempf für einen gegebnen, ja gebotnen Anlaß, die Frage nach der Geltung und dem Gebrauch des Apostolikums in den evangelischen Kirchen wieder anzuregen und sich durch die voraussichtliche Erfolglosigkeit in der Gegenwart von

solcher Anregung nicht abschrecken zu lassen. Ich bin der Meinung, daß die Generalsynoden der evangelischen Kirchen keine ernstere und brennendere Aufgabe haben als die, die Bekenntnisfrage freimütig zu erwägen.

3. Bei solchen Bemühungen ist aber nicht die Parole auszugeben: „Das Apostolikum soll abgeschafft werden"; denn eine solche Parole würde zur Waffe in der Hand der Gegner des Christentums werden, würde dem hohen religiösen Werte und dem ehrwürdigen Alter des Apostolikums gegenüber eine Ungerechtigkeit sein, würde ferner eine Vergewaltigung der evangelischen Christen bedeuten, die ihren Glauben voll und ohne Anstoß im Apostolikum ausgedrückt finden, und würde endlich der Art nicht entsprechen, in der sich die Kirchen der Reformation zu den Glaubenszeugnissen der Vergangenheit gestellt haben und so lange stellen müssen, bis sie die Kraft zu einer neuen reformatorischen Tat oder eine neue reformatorische Persönlichkeit erhalten.

4. Daher kann zur Zeit jegliche Bemühung nur darauf ausgehen, entweder das Apostolikum aus dem liturgischen Gebrauch zu entfernen, oder doch den Gemeinden die Möglichkeit zu gewähren, es nicht zu brauchen, oder es durch eine andre evangelische Glaubensformel zu ersetzen.

5. Diese Bemühungen werden aber nur dann eine gewisse Aussicht auf Erfolg erlangen, wenn man das kurze Glaubensbekenntnis, das man an Stelle des oder neben dem Apostolikum wünscht, wirklich zu formulieren und zu produzieren vermag, und wenn es an Gestalt und Kraft dem alten überlegen ist. In den Kirchen darf man — in noch höherm Maße als im Staatsleben — nur negieren, indem man baut. Jede andre Tätigkeit ist von Übel; bloße Wünsche aber nach einem neuen Bekenntnis tun es nicht, so wohl gemeint und so ernst gefaßt sie auch sein mögen.

6. Die Anerkennung des Apostolikums in seiner wörtlichen Fassung ist nicht die Probe christlicher und theolo-

gischer Reife; im Gegenteil wird ein gereifter, an dem Verständnis des Evangeliums und an der Kirchengeschichte gebildeter Christ Anstoß an mehreren Sätzen des Apostolikums nehmen müssen. Allein umgekehrt darf man auch von dem gereiften und gebildeten Theologen erwarten, daß er soviel geschichtlichen Sinn besitzt, um sich von dem hohen Wert und dem großen Wahrheitsgehalte des Apostolikums zu überzeugen und eine positive Stellung zu seinem Grundgedanken zu gewinnen, die es ihm ermöglicht, ein altes Zeugnis seines eignen Glaubens in dem Apostolikum zu erkennen.

7. Auf alle einzelnen Sätze des Symbols in ihrer wörtlichen Fassung läßt sich diese positive Stellung allerdings nicht ausdehnen. Aber hier darf die dreifache Erwägung eintreten, daß a) die evangelische Kirche selbst nicht bei allen Sätzen des Symbols die ursprüngliche wörtliche Fassung aufrecht erhält („Gemeinschaft der Heiligen"); b) daß ein Satz der Lehre des Paulus widerspricht („Auferstehung des Fleisches") und daher auch nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in seiner wörtlichen Fassung nicht aufrecht erhalten werden darf; und daß c) alle Einzeltatsachen, zu denen der Christ sich bekennt, nicht als nackte Tatsachen, sondern um der unsichtbaren Beziehungen und Werte willen, die der Glaube an ihnen wahrnimmt, Sätze des Glaubensbekenntnisses sind.

8. Diese Erwägungen reichen gegenüber einem Satze des Apostolikums allerdings noch nicht aus („Empfangen vom heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria"), denn hier wird als Tatsache etwas behauptet, was vielen gläubigen Christen unglaublich ist, und was eine in der Kontinuität der sonstigen kirchlichen Umdeutungen liegende Umdeutung deshalb nicht zuläßt, weil man es in sein Gegenteil umdeuten müßte. Hier liegt also ein wirklicher Notstand vor für jeden aufrichtigen Christen, der dies Symbol als Ausdruck seines Glaubens brauchen soll und sich

doch nicht von der Wahrheit jenes Satzes überzeugen kann. Als die einfachste Lösung erscheint die, daß solche, die jenen Satz nicht anerkennen, nicht Geistliche werden und bleiben, und daß auch die Laien, die in derselben Lage sind, sich von der Kirche, die jenes Symbol aufrecht erhält, zurückziehen sollen. In der Tat kann man denen, die sich in ihrem Gewissen gezwungen sehen, so zu handeln, nur ernstlich zureden, nicht wider ihr Gewissen zu tun, denn wider das Gewissen zu handeln ist der höchste Schrecken. Allein es steht nicht so, daß die Gewissenhaftigkeit solcher Männer allgemeines Gesetz werden müßte. Wenn um eines einzelnen Satzes willen, der mindestens nicht im Zentrum des Christentums steht, die Fähigkeit, die Gemeinde, in die man hineingeboren ist, zu erbauen und an ihrem innern Leben teilzunehmen, aufgehoben sein sollte, so könnte eine religiöse Gemeinde überhaupt nicht bestehen. Denn wie wäre es möglich, Institutionen der Lehre und des Kultus zu schaffen, die in jedem Stück die Überzeugung aller wiedergeben und niemandem zum Anstoß gereichen, und wie ist es denkbar, daß diese Institutionen sofort jeder — sei es auch erprobten — Wandlung des christlichen Verständnisses folgen? Es ist also nicht Gewissenlosigkeit, sondern eine haltbare und sittlich zu rechtfertigende Position, die der einnimmt, der in der Kirche, sei es auch als Lehrer, bleibt, der an jenem Stück und an ähnlichen Anstoß nimmt.

Aber dieses Bleiben ist freilich nur dann sittlich gerechtfertigt, wenn der betreffende Theologe a) mit dem Grundgedanken seiner Kirche übereinstimmt; b) dort wo er auf das Verständnis — sei es auch das gegnerische — rechnen kann, von seiner abweichenden Meinung kein Hehl macht; und c) in den Grenzen, die ihm durch seinen Beruf gegeben sind, für die Abschaffung des Notstandes wirkt. In einem solchen befindet er sich wirklich; darum — wie er einerseits nicht verpflichtet ist, seine Kraft seiner Kirche,

die keine Gesetzeskirche ist, deshalb zu entziehen, so ist er andrerseits verpflichtet, an seinem Teil an der Hebung des Notstandes zu arbeiten. Nur so bewahrt er sich ein gutes Gewissen. Die Art der Arbeit wird aber je nach Beruf und Fähigkeit eine verschiedne sein. Das Recht und die ungemeine Kraft, die eine öffentliche Agitation verlangt, werden wohl die wenigsten, wenn sie sich prüfen, in sich finden. Auch haben laute Agitationen oft den entgegengesetzten Erfolg.

9. Die Frage, ob zukünftige Geistliche, die zur Zeit noch Studenten der Theologie sind, in Hinblick auf ihre Zukunft berechtigt sind, in eine Bewegung für Abschaffung des Apostolikums einzutreten, vermag ich nur zu verneinen und zwar aus folgenden Gründen:

a) weil die Parole „Abschaffung des Apostolikums" überhaupt eine falsche ist (s. oben);

b) weil, auch wenn man die Aufgabe in den Grenzen hält, die oben gezeichnet sind, m. E. Studierende in solchen Fragen, wie die vorliegende ist, überhaupt nicht öffentlich ein Urteil abgeben sollen;

c) weil die Behandlung dieser besondern Frage eine christliche und wissenschaftliche Reife voraussetzt, die die Studierenden höchstens am Ende ihrer Studienzeit erwerben können, eine Agitation aber unfehlbar auch die jungen und jüngsten Studierenden mitergreifen, so zu einem höchst bedenklichen und unerfreulichen Schauspiel werden, viele Gewissen nur verwirren und nicht wenigen sehr bald eine peinliche Reue eintragen würde (siehe auch insbesondere noch das unter No. 5 bemerkte).

Indem ich die Absicht und den Wunsch, aus denen die Frage hervorgegangen ist, ehre, vermag ich den Fragestellern schließlich zwei Winke zu geben, durch deren Befolgung sie angemessener und sicherer das erreichen werden, was sie wünschen:

Erstlich, fleißiges Studium der Dogmengeschichte und Symbolik, damit ein wirkliches Verständnis, wie für den ursprünglichen Sinn der Bekenntnisse, so für die Geschichte der Wandlung ihres Verständnisses — oft bis zu einem ganz neuen Sinn — erworben werde, und damit man sich auch in scheinbar oder wirklich fremde Anschauungen zu finden lerne und ihnen den Wahrheitsgehalt abzugewinnen verstehe.

Sodann, Festigkeit in den auf der Universität etwa gewonnenen, von der sogenannten oder wirklichen Tradition abweichenden religiösen Überzeugungen, damit bei dem Eintritt ins Amt nicht in kurzer Zeit das wieder weggespült oder mit gebrochenem Gewissen beiseite geschoben wird, wovon man sich doch einst überzeugt hatte. Agitationen tun es nicht, am wenigsten wenn sie von noch nicht genügend reifen Personen ausgehen. Wenn aber alle als Männer im kirchlichen Amt die Ideale treu und fest halten, die sie als Jünglinge erworben haben, dann kommt gewiß eine goldne Zeit für die Kirche Jesu, und auch die Notstände, die jetzt ertragen werden müssen, werden aufhören.

Anhang. Der wesentliche Inhalt des Apostolikums besteht in den Bekenntnissen, daß in der christlichen Religion die Güter „heilige Kirche", „Vergebung der Sünden", „ewiges Leben" geschenkt sind, daß der Besitz dieser Güter dem Glauben an Gott, den allmächtigen Schöpfer, an seinen Sohn Jesus Christus und an den heiligen Geist zugesagt ist, und daß sie durch Jesus Christus unsern Herrn gewonnen sind. Dieser Inhalt ist evangelisch.

I.

Wenn man den Wortlaut des apostolischen Symbols zurückverfolgt aus unseren Katechismen und Drucken zu den ältesten Drucken und aus ihnen zu den Handschriften und zu den Werken der späteren Kirchenväter, so gelangt man etwa bis um das Jahr 500. Nicht nur läßt sich der heute bei den Protestanten und Katholiken gebrauchte Wortlaut nicht weiter zurückverfolgen, sondern es sprechen auch starke Gründe dafür, daß er vor dem Ende des 5. Jahrhunderts so nicht existiert hat. Wir treffen aber diese Form des Symbols um diese Zeit in der südgallischen Kirche an, und nur in ihr. Daraus folgt: das apostolische Glaubensbekenntnis in seiner heutigen Form ist das Taufsymbol der südgallischen Kirche seit der Mitte beziehungsweise seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

Von Südgallien zog das Symbol in das Frankenreich ein und hat sich mit der Ausdehnung dieses Reiches verbreitet.

Durch die Beziehungen der Karolinger zu Rom kam es in die Welthauptstadt — wenigstens ist es uns nicht bekannt, daß dies früher geschehen ist, — wurde dort rezipiert, und nun verbreitete es Rom in allen Ländern des Abendlandes, so daß man es seit dem 9. oder 10. Jahrhundert auch das neurömische Symbol nennen kann: das „neurömische", weil es, wie sich zeigen wird, auch ein altrömisches Symbol gegeben hat.

Das Symbol gibt sich aber mindestens von der angegebenen Zeit ab keineswegs als ein provinzialkirchliches, vielmehr fordert es die höchste Autorität, indem es im strengsten Sinne des Worts „apostolisch" d. h. von den Aposteln verfaßt sein will. Diese Vorstellung war damals

so ausgeprägt, daß jeder der zwölf Apostel einen Satz beigesteuert habe. So oder ähnlich lautete die allgemeine Überlieferung: „Am zehnten Tage nach der Himmelfahrt, als die Jünger aus Furcht vor den Juden versammelt waren, sandte der Herr den versprochenen Tröster (den heiligen Geist). Sie wurden durch sein Kommen entzündet wie ein glühendes Eisen, mit der Kenntnis aller Sprachen erfüllt und verfaßten das Symbol. Petrus sprach: „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde", Andreas sprach: „Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn", Jakobus sprach: „Der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau", Johannes sprach: „Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben", Thomas sprach: „Niedergefahren in die Unterwelt, am dritten Tage auferstanden von den Toten", Jakobus sprach: „Aufgefahren gen Himmel, sitzt zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters", Philippus sprach: „Von dannen wird er kommen zu richten die Lebendigen und die Toten", Bartholomäus sprach: „Ich glaube an den heiligen Geist", Matthäus sprach: „Eine heilige, katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen", Simon sprach: „Sündenvergebung", Thaddäus sprach: „Auferstehung des Fleisches", Matthias sprach: „Ewiges Leben"."

Diese Auffassung vom Ursprung des Symbols hat meines Wissens ungebrochen und von niemandem angetastet im ganzen Mittelalter und im gesamten Gebiet der römischen Kirche geherrscht; nur die Griechen erklärten, daß sie von einem apostolischen Symbol nichts wüßten. Man kann sich vorstellen, welche Autorität ein Bekenntnis besitzen mußte, das man sich so entstanden dachte! Unbedenklich wurde es der heiligen Schrift gleichgestellt. Es erschien daher als ein furchtbarer Schlag, der den christlichen Glauben zu vernichten drohte, als Laurentius Valla kurz vor der Reformation gegen die Überlieferung

auftrat und auch Erasmus Zweifel äußerte. In der ganzen Geschichte des Symbols hat es keinen kritischeren Moment gegeben. War doch die ganze abendländische Christenheit, Geistliche und Laien, unterrichtet worden, das Symbol sei von den Aposteln in der angegebenen Weise verfaßt, und nun sollte sich die Kirche die Jahrhunderte hindurch geirrt haben! Welche bedenkliche, schwer zu ertragende Erschütterung des Glaubens! Die Pariser Theologische Fakultät zensurierte die Zweifel des Erasmus. Sie berief sich auf die Tradition, die Erasmus nicht zu kennen scheine: »Haec nescientia impietati deserviens scandalose proponitur«, rief sie dem Gelehrten zu. Aber auch Protestanten traten zuerst für die Wahrheit der bedrohten Überlieferung ein. Allein bald änderte sich das Urteil in ihren Reihen, und sie gaben, dem erdrückenden geschichtlichen Beweise folgend, mutig die Überlieferung preis. Zögernd folgten die Katholiken. Der Catechismus Romanus hält die Abfassung des Symbols durch die Apostel fest, jedoch behauptet er nicht mehr sicher, daß jeder Apostel einen Satz beigesteuert habe. In den evangelischen Kirchen gilt das Symbol nicht mehr um seines Ursprungs willen für heilig, und doch sind sie nicht zusammengebrochen. Sie haben diese Erschütterung überstanden, wie so manche andere, aus einer geförderten Erkenntnis der Geschichte stammende, die sie genötigt hat, sich von der Form auf die Sache, von der äußeren Autorität auf den Inhalt, von dem Buchstaben auf den Geist zurückzuziehen.

II.

Aber wie ist ein provinzialkirchliches, gallisches Symbol — als ein solches erkannten wir das Apostolikum — zu der Ehre der Legende gekommen, es sei Satz für Satz von den Aposteln verfaßt, so daß es sich, mit dieser Überlieferung ausgestattet, in der ganzen römischen Kirche durchgesetzt hat? Diese Tatsache wäre schlechthin unerklärlich,

wäre jene Legende nicht früher schon von einem anderen bedeutenderen Symbole ausgesagt und später auf das gallische Bekenntnis übertragen worden.

In der Zeit zwischen ca. 250 und ca. 460 (und noch darüber hinaus) hatte die römische Kirche im gottesdienstlichen Gebrauch ein Symbol, das sie in höchsten Ehren hielt, zu dem sie keine Zusätze duldete, das sie direkt von den zwölf Aposteln in der Fassung, in der sie es besaß, ableitete, von dem sie annahm, Petrus habe es nach Rom gebracht. Dieses Symbol liegt uns in einer Anzahl von Texten vor, so daß wir es mit fast vollkommener Sicherheit so wiederzugeben vermögen, wie es einst gelautet hat, nämlich:

„Ich glaube an Gott den Vater, Allmächtigen, und an Christus Jesus seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der geboren ist aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben ist, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in die Himmel, sich setzend zur Rechten des Vaters, woher er kommt zu richten Lebendige und Tote, und an heiligen Geist, heilige Kirche, Vergebung der Sünden, Fleisches Auferstehung."

Rufinus und Ambrosius (am Ende des 4. Jahrhunderts) erzählen uns, daß dieses Symbol von den Aposteln verfaßt sei, ja man darf daraus, daß es Ambrosius bereits in zwölf Sätze eingeteilt wissen will, vielleicht schließen, daß die Sage, jeder Apostel hätte ein einzelnes Glied als seinen Beitrag zum Symbol beigesteuert, schon damals bekannt gewesen ist. Indes Rufinus, der etwas später geschrieben hat, kennt sie noch nicht, sondern weiß nur von der gemeinsamen Abfassung des Symbols durch die Apostel bald nach Pfingsten, bevor sie sich trennten, um die Weltmission zu beginnen. Doch kommt auf diesen Punkt, ob jeder Apostel einen bestimmten Satz beigesteuert habe oder ob sie in anderer Weise als an der gemeinsamen Abfassung beteiligt vorgestellt wurden, wenig an. Die gemeinsame Ab-

fassung durch die Apostel stand fest, und zwar „auf Grund einer alten Tradition", wie Rufinus sagt. Jedenfalls schon im Anfang des 4. Jahrhunderts, wahrscheinlich bereits im dritten, war der Glaube an sie in Rom herrschend. Die Folge war, daß man mit ängstlicher Sorgfalt über jedem Worte des Symbols wachte. „Wenn schon den Schriften eines Apostels", schreibt Ambrosius, „nichts entzogen und nichts hinzugefügt werden darf, so dürfen wir dem Symbol, das wir als von den Aposteln überliefert und verfaßt empfangen haben, nichts entziehen und nichts hinzufügen. Das aber ist das Symbol, welches die römische Kirche besitzt, wo der erste der Apostel, Petrus, gesessen hat und wohin er „die allgemeine Formel" (communem sententiam) gebracht hat."

Allein diese Vorstellung der römischen Kirche von ihrem Taufbekenntnis kann nicht so alt sein wie das Taufbekenntnis selbst. Es geht das schlagend aus der Tatsache hervor, daß die anderen abendländischen Kirchen (vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum 9. u. länger) Taufbekenntnisse besessen haben, die sich zwar sämtlich als Töchter des alten römischen erweisen, aber von demselben durch mehr oder weniger zahlreiche Zusätze unterscheiden. Wir kennen jetzt eine sehr große Anzahl von alten Taufbekenntnissen des Abendlandes, z. B. karthaginiensisch-afrikanische, ravennatische, mailändische, aquilejensische, sardinische, spanische, gallische, irische usw. Sie alle erweisen sich ohne Ausnahme als aus dem alten römischen Symbol geflossen; aber kaum ein einziges gibt dieses Symbol wörtlich genau wieder, sondern sie gestatten sich Modifikationen, Umstellungen und oft sehr belangreiche Zusätze (Weglassungen sind wenigstens nicht mit voller Sicherheit zu konstatieren). Diese Freiheiten wären undenkbar, wenn jene Kirchen, als sie das Symbol von Rom empfingen, bereits die Legende mitempfangen hätten, daß das Symbol wörtlich von den Aposteln verfaßt und daß deshalb sein Wortlaut heilig sei. Wie hätte z. B. die

afrikanische Kirche den 3. Artikel so fassen können: »Credo remissionem peccatorum, resurrectionem carnis et vitam aeternam per sanctam ecclesiam« („Ich glaube Sündenvergebung, Fleischesauferstehung und ewiges Leben durch die heilige Kirche"), wenn ihr ein anderer Wortlaut als apostolisch zugegangen wäre? Wie ließen sich die zahlreichen Zusätze erklären, wenn jene Kirchen das Symbol so betrachtet hätten wie Ambrosius, d. h. als apostolisch und daher in seinem Wortgefüge unverletzlich?

Die Vorstellung vom strikt apostolischen Ursprung des Taufbekenntnisses ist somit eine Neuerung in Rom gewesen, die nach der Zeit fällt, da von Rom aus das Evangelium und mit ihm auch das Symbol in die Provinzen getragen worden ist. Das lehren uns die provinzialkirchlichen Taufbekenntnisse. Sie lehren uns aber ferner, daß in allen Provinzen der Kirche des Abendlandes eine gewisse Freiheit der Symbolbildung Jahrhunderte hindurch geherrscht hat. Das römische Bekenntnis war überall die Grundlage. Aber auf dieser Grundlage bauten die einzelnen Kirchen ihre Taufbekenntnisse nach ihren Bedürfnissen selbständig und frei aus. So finden wir z. B. in der Kirche zu Aquileja gleich im ersten Artikel als Zusatz zu „Gott den allmächtigen Vater" die Worte „den unsichtbaren und leidensunfähigen" usw. Wir lernen hier die Bedeutung Roms für die Kirche des Abendlandes aufs neue ermessen. Das Symbol der Stadt Rom beherrscht die gesamte Symbolbildung. Aber noch waltete außerhalb Roms kein ängstlicher Zwang des Buchstabens. Während die römische Kirche in ihren Grenzen den Wortlaut ihres Taufbekenntnisses skrupulös bewahrte und zur Sicherstellung desselben die Legende von dem apostolischen Ursprung des Symbols erzeugte, ließ sie es geschehen, daß in den Provinzialkirchen überall geändert wurde. Wie sie das ertragen hat, wissen wir nicht. Aber das wissen wir, daß zuerst Rom aus einem Glaubenszeugnis der Kirche ein

strenges Gesetz gemacht und die gefälschte Legende vom apostolischen Ursprung aufgebracht hat.

Aber noch etwas anderes lernen wir durch eine Vergleichung der provinzialkirchlichen Symbole mit dem alten römischen. Man kann auf direktem Wege das Alter dieses Symbols höchstens bis in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zurückführen. Aber die Tatsache, daß sich alle abendländischen Provinzialsymbole als Abwandelungen des römischen erweisen, verlangt, daß wir noch um ein Jahrhundert hinaufsteigen. Hatte die afrikanische Kirche bereits zur Zeit Tertullian's (um d. J. 200) ein festes Taufbekenntnis und war dasselbe, wie nicht zweifelhaft, eine Tochterrezension des römischen, so muß dieses selbst bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein. Dieses Ergebnis, welches durch die äußeren Zeugnisse gewonnen ist, wird aber bestätigt durch eine genaue Untersuchung des Inhalts des altrömischen Symbols. Diese Untersuchung macht es überaus wahrscheinlich, daß das Symbol um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist, wie sie es andererseits widerrät, beträchtlich höher mit der Abfassungszeit hinaufzugehen. Man darf es als ein gesichertes Ergebnis der Forschung bezeichnen: das alte römische Symbol, dessen Wortlaut wir oben mitgeteilt haben, ist um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden. Es ist in Rom selbst abgefaßt worden (wenn es aus der orientalischen Kirche nach Rom gebracht worden wäre, müßten sich sicherere Spuren desselben im Orient finden, als wir kennen; es ist nicht einmal das gewiß, daß es ein ähnliches oder überhaupt ein ausgeführtes und fixiertes Taufbekenntnis im 2. Jahrhundert im Orient gegeben hat; doch waren die orientalischen Glaubensregeln besonders die christologischen dem römischen Symbol sehr verwandt) und hat dort zunächst nicht als „apostolisch“ im strengen Sinn gegolten. Die Legende des apostolischen Ursprungs ist vielmehr erst in der Folgezeit, etwa zwischen

den Jahren 250 und 330, in Rom aufgekommen, nachdem sich das Symbol schon in die abendländischen Provinzen verbreitet hatte. Erwachsen ist sie aus der älteren Annahme, daß die kirchliche Lehrtradition überhaupt und die Grundeinrichtungen der Kirche auf die Apostel zurückgehen. Doch dachte man sich ursprünglich diese Überlieferung als eine freiere. Ob nicht aber schon Irenäus ein engeres Verhältnis zwischen den Aposteln und dem Taufbekenntnis angenommen hat, ist noch zu untersuchen.

III.

Die Verbindung dessen, was wir im ersten Abschnitt dargelegt haben, mit dem im zweiten Ausgeführten ist nun möglich. Das „apostolische Glaubensbekenntnis", welches wir jetzt brauchen und welches wir als das südgallische Symbol der 2. Hälfte des 5. Jahrh. erkannt haben, ist eine der Töchterrezensionen des alten römischen. Es unterscheidet sich von ihm — von kleineren stilistischen Differenzen abgesehen — durch folgende wichtigere Zusätze bez. Erweiterungen: 1. Schöpfer Himmels und der Erde. 2. Empfangen vom heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria (für: „geboren aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau"). 3. Gelitten. 4. Gestorben. 5. Niedergefahren in die Unterwelt. 6. Katholisch (als Zusatz zu „heilige Kirche"). 7. Gemeinschaft der Heiligen. 8. Ewiges Leben. Von allen diesen Zusätzen, die wir unten näher betrachten werden, bis auf einen (Communio sanctorum) gilt, daß sie sich in anderen Taufsymbolen und in der kirchlichen Überlieferung — das eine Stück hier, das andere dort — bereits lange vor dem Jahre 500 finden, nur nicht in dieser Zusammenstellung. Aber die Frage ist noch nicht beantwortet, wie es geschehen konnte, daß die römische Kirche ihr altes Symbol, das sie nachweisbar bis ins 5. Jahrhundert und darüber hinaus über alles hochschätzte und an dem sie nicht die geringste Veränderung

zuließ, im 8. oder 9. (10?) Jahrhundert doch preisgegeben und mit dem Tochtersymbol, dem gallischen, vertauscht hat? Das Dunkel, das über dieser Vertauschung liegt, ist noch nicht völlig gelichtet, aber doch wesentlich erhellt. Seit dem letzten Drittel des 5. Jahrhunderts zogen arianische Christen in Scharen in Rom ein, und bald wurden sie die Beherrscher Italiens und seiner Stadt. Im Gegensatz zu diesen arianischen Christen, den Ostgoten, wird sich die römische Kirche entschlossen haben, ihr uraltes Symbol bei der Taufe aufzugeben und dafür das nicänische (konstantinopolitanische) Symbol zu brauchen, um schon bei dieser heiligen Handlung ihre abweisende Stellung gegenüber dem Arianismus zum Ausdruck zu bringen. Das altrömische Symbol ist nämlich, wie man sich leicht überzeugen kann, dem Gegensatz zwischen Orthodoxie und Arianismus gegenüber neutral. Auch ein Arianer kann es bekennen; denn er leugnet nicht, daß Christus der eingeborene Sohn Gottes ist, sondern behauptet es und ebenso alle Tatsachen, die im Symbol zusammengestellt sind. Um also die orthodoxe nicänische Lehre bei der Taufe zu bekennen und sich auf diese Weise bestimmt gegen die arianischen Ostgoten (später gegen die gleichfalls arianischen Langobarden) abzugrenzen, hat die römische Kirche seit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts ihr altes Symbol im liturgischen Gebrauch allmählich fallen gelassen. Indessen ist es möglich, daß der Gegensatz gegen den Arianismus bei dieser Vertauschung keine Rolle gespielt hat, sondern Rom im 6. Jahrhundert zum Symbol von Konstantinopel übergegangen ist (resp. erst am Ende des 6. Jahrh.), weil es in dieser Zeit überhaupt in starke Abhängigkeit von dem byzantinischen Reiche geriet. Ob die Vertauschung Kämpfe gekostet und wie sie sich vollzogen hat, wissen wir nicht; nur die Tatsache selbst ist uns bekannt. Aber nachdem das alte römische Symbol einmal aus dem liturgischen Gebrauch entfernt war, scheint es in Rom selbst

allmählich in Vergessenheit geraten zu sein. Etwa zwei bis drei Jahrhunderte hindurch gebrauchte Rom bei der Taufe das Symbol von Konstantinopel. Das ist eine lange Zeit, und sie genügt, um es zu erklären, daß das Symbol mehr und mehr aus dem Gedächtnis entschwand; denn damals behauptete sich im kirchlichen Leben nur, was in dem Gottesdienste gebraucht wurde. Die liturgischen Handschriften waren die Träger der gottesdienstlichen und kirchlichen Tradition. Immerhin aber bleibt es eine sehr bemerkenswerte Tatsache, daß selbst eine so exorbitante Legende, wie die von dem Ursprung des Symbols, es auf die Dauer nicht zu schützen und vor dem Untergang zu bewahren vermocht hat. Nur in verborgenen Winkeln der Überlieferung ist das alte römische Symbol im 17. Jahrhundert und in unserer Zeit wieder aufgefunden worden; in der großen Tradition der Kirche ist es fast spurlos verschwunden, vor allem in Rom selbst.

Mit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts änderten sich in Rom die Verhältnisse. Das Band mit Konstantinopel war gelockert, ja fast zerrissen. Der Arianismus war im Aussterben. Eine Gefahr von dieser Seite her war nicht mehr zu befürchten, der Gebrauch eines gegen die Arianer gerichteten Symbols daher nicht mehr gefordert. Dagegen war Rom und seine Kirche in sehr enge Beziehungen zu den Franken getreten. Sie waren schon seit Jahrhunderten katholisch und wurden unter Karl dem Großen die Herren von Rom. Der Papst und seine Kirche gerieten in volle Abhängigkeit von dem großen fränkischen Könige. Damals oder etwas später muß die zweite Vertauschung in der römischen Kirche stattgefunden haben. Sie ließ das konstantinopolitanische Symbol bei der Taufe fallen und kehrte zu einem kürzeren Taufbekenntnis zurück. Aber nicht zu ihrem alten — dieses war ihr entschwunden — sondern zu dem gallischen, welches nun das fränkische geworden war. Sie rezipierte dieses Sym-

bol. Nun aber geschah das Paradoxeste: sie übertrug jetzt die Legende von dem strikten apostolischen Ursprung des Taufbekenntnisses, die sich doch auf das altrömische Symbol bezogen hatte und bei Ambrosius, Rufin u. a. zu lesen stand, ohne Weiteres auf das Tochtersymbol, von dem sie nie gegolten hatte und welches auch eine neue Verteilung der Artikel auf je einen der zwölf Apostel erheischte, weil es mehr Glieder zählte als das altrömische.

Welch ein wunderbarer Gang der Geschichte! Die römische Kirche trägt ihr altes Symbol nach Gallien. Dort wird es im Lauf der Zeiten vermehrt. Unterdessen bildet die römische Kirche die Legende von dem strikt apostolischen Ursprung ihres unveränderten Symbols aus. Dann läßt sie es unter dem Druck äußerer Verhältnisse doch fallen, und es verschwindet. Unterdessen dringt das Tochtersymbol von Gallien ins Frankenreich und erobert sich dort den entscheidenden Platz. Das Frankenreich wird zum Weltreich, macht sich zum Herrn von Rom. Rom erhält von dorther sein eigenes Symbol, aber in erweiterter Gestalt, zurück, es nimmt das Geschenk an, verleiht der neuen Form römische Autorität und krönt die Tochter mit der Krone der Mutter, indem es die Legende von dem strikt apostolischen Ursprung auf sie überträgt. Das Interessanteste an diesen geschichtlichen Prozessen ist die Bedeutung des Frankenreichs für die römische Kirche der Karolingerzeit. So gewaltig, so schlagend tritt sie vielleicht an keinem anderen Punkte hervor. Das Reich Karls des Großen hat Rom sein Symbol gegeben. Ja es hat damals Rom und durch Rom der abendländischen Christenheit noch ein zweites Symbol geschenkt, das sog. athanasianische. Zwei von den sog. ökumenischen Symbolen sind gallisch, resp. fränkisch. Aber man darf vielleicht annehmen — direkt wissen wir freilich darüber nichts —, daß die römische Kirche Umstände gemacht hätte, das fränkische Symbol als Taufsymbol zu rezipieren, wenn sie es nicht als einen

alten Bekannten erkannt hätte. Es ist doch wahrscheinlich, daß in Rom noch soviel geschichtliche Überlieferung vorhanden war, daß man durch das fränkische Bekenntnis an das eigene alte, einst so hochgeehrte erinnert wurde. Die Differenzen übersah man oder hielt sie nicht für erheblich. So wachte an dem neuen Symbol die Legende, die das alte umstrahlt hatte, wieder auf und wurde wiederum und für lange Zeit eine Macht in der Kirche, bis sie im Zeitalter der Renaissance und Reformation gestürzt wurde.

IV.

Man sollte erwarten, daß der Wortlaut des Symbols nach der neuen Rezeption mit peinlichster Treue im Mittelalter behütet worden ist. Im allgemeinen ist das auch der Fall gewesen. Doch fehlen Schwankungen nicht ganz zum Beweise, daß eine lebendige Kirche nicht am Buchstaben kleben kann, wenn sie ein besseres Wort weiß oder dem Buchstaben einen sicheren Sinn nicht abzugewinnen vermag. So ist in einigen mittelalterlichen Formeln das „niedergefahren in die Unterwelt“ weggelassen. Ferner hat das Nebeneinander der beiden Glieder „heilige Kirche“ und „Gemeinschaft der Gläubigen“ dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet. Daher fließen beide in einigen Formeln in eins zusammen oder das zweite Glied erhält Zusätze. Statt „Kirche“ findet sich das Wort „Christenheit“; ja in einigen Formeln ist das Wort „katholisch“ weggelassen oder dafür „christlich“, bezw. „gläubig“ gestellt. Diese Änderung ist deshalb wichtig, weil Luther und die lutherische Kirche sie rezipiert haben. Sie haben in dem deutschen Symbol „Eine heilige christliche Kirche“ für „Sanctam ecclesiam catholicam“ gesetzt. Zusätze zu dem Symbol finden sich in manchen mittelalterlichen Formeln, teils aus dem Constantinopolitanum genommene, teils frei hinzugefügte. „Besonders macht sich das Bedürfnis geltend, was in der alten Kirche nur ganz vereinzelt auftritt, das Leben Christi auf

Erden in historischen Zügen auszuführen.“ Nachdem Bernhard von Clairvaux und Franziskus von Assisi die Züge des geschichtlichen Christus in seiner Demut und Armut, Liebe und Leiden vor die Seele gestellt hatten, ist es wohl verständlich, daß die wenigen Tatsachen, die im Symbol verzeichnet sind, nicht mehr genügten. Wie weit aber das Bestreben, den geschichtlichen Christus in jenen Zügen im Symbol anzuschauen, auf die Erklärung resp. auch die Gestaltung des Symbols selbst im Mittelalter eingewirkt hat, verlangt noch eine Untersuchung.

Luther, der das Symbol aufs höchste schätzte, hat doch an zwei Sätzen leisen Anstoß genommen. Es ist charakteristisch, wie er sich darüber im Großen Katechismus ausgesprochen hat. Zu „Sanctorum communionem“ bemerkt er: „Aber recht deutsch zu reden, sollt es heißen eine Gemeine der Heiligen, das ist, eine Gemeine, darin eitel Heilige sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeine [beides heißt es aber nicht]. Das rede ich darum, daß man die Worte: Gemeinschaft der Heiligen, verstehe, weil es so in die Gewohnheit eingerissen ist, daß schwerlich wieder heraus zu reißen ist, und muß bald Ketzerei sein, wo man ein Wort ändert“ („et statim haeresim esse oporteat, ubi verbulum aliquod immutatum fuerit“). Und zur „Auferstehung des Fleisches“ sagt er: „Daß aber hie stehet Auferstehung des Fleisches ist auch nicht wohl deutsch geredt [aber der Originaltext bietet denselben Anstoß; die Übersetzung trägt keine Schuld]. Denn wo wir Deutschen Fleisch hören, denken wir nicht weiter denn an die Scharren [Metzgerbank]. Auf recht deutsch aber würden wir also reden: Auferstehung des Leibes oder Leichnams; doch liegt nicht große Macht dran, so man nur die Worte recht versteht.“

V.

In dem vorstehenden ist der Versuch gemacht, den Ursprung und die Grundzüge der äußeren Geschichte des

Apostolikums bis zur Reformation darzulegen. Sieht man von den acht Zusätzen, die oben angegeben sind, und von der lutherischen Vertauschung des „Katholisch“ in „Christlich“ ab, so darf man sagen, daß das Symbol aus der nachapostolischen Zeit stammt und zwar aus der Hauptkirche des Abendlandes, Rom. Wer es dort verfaßt hat, ist unbekannt. Der Zweck, um dessen willen es aufgestellt worden ist, läßt sich aus seinem Gebrauche mit Sicherheit feststellen: es ist aus der missionierenden und katechetischen Funktion der Kirche hervorgegangen und war ursprünglich lediglich Taufsymbol („Ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam dominus in evangelio determinavit“, d. h. „dreimal werden wir untergetaucht und erwidern [dem, der die Handlung an uns vollzieht] dabei einige Worte mehr als der Herr im Evangelium [s. den Taufbefehl] angeordnet hat“). Die Meinung älterer und neuerer Gelehrter, daß das Symbol der allmählich entstandene Niederschlag aus Glaubensregeln ist, die gegen die Gnostiker aufgestellt wurden, daß es also aus der Polemik stammt, läßt sich nicht halten; vielmehr gilt das Umgekehrte: die verschiedenen antignostischen Glaubensregeln setzen ein kurzes, festes, formuliertes Bekenntnis voraus, und das ist im 2. Jahrhundert eben das römische Symbol gewesen. Es stammt aus der Zeit vor dem brennenden Kampf mit der Häresie oder nimmt doch auf diesen Kampf keine Rücksicht.

Ein so altes Symbol, welches nur um etwa zwei Menschenalter von der apostolischen Zeit entfernt liegt, und direkt oder indirekt die Wurzel aller Symbole der Christenheit geworden ist, verlangt, daß man seinen ursprünglichen Sinn im ganzen und in den einzelnen Teilen, sowie sein Verhältnis zur ältesten Verkündigung des Evangeliums sorgfältig feststellt. Kann ihm auch nach den allgemein anerkannten Grundsätzen der evangelischen Kirchen keine selbständige Autorität zukommen, geschweige eine unfehlbare, rührt es ferner trotz seines hohen Alters aus einer Zeit her,

aus der sehr vieles stammt, was die Reformationskirchen abgelehnt haben, so verdient doch die Frage: Was wollte das Symbol bekennen und sagen? die genaueste Untersuchung.

Auf den ersten Blick scheint diese Frage überaus leicht beantwortet werden zu können. Ein großer Teil seiner Sätze läßt sich wörtlich aus der noch älteren christlichen Verkündigung belegen, und als Ganzes scheint das Bekenntnis so durchsichtig und einfach, daß es keiner Erklärung zu bedürfen scheint. Allein sieht man näher zu und vergleicht man die christliche Theologie der Zeit, aus der es stammt, so stellt sich manches in anderem Lichte dar.

Das Symbol ist die erweiterte Taufformel: das muß man für seine Erklärung festhalten. Demgemäß ist es dreigliederig wie jene. Die Zerteilung in zwölf Abschnitte ist offenbar eine spätere künstliche Operation, gegen die sich das ganze Gefüge des Bekenntnisses sträubt. Die Erweiterung ist so erfolgt, daß die drei Glieder der Taufformel „Vater, Sohn und heiliger Geist“ näher bestimmt wurden. Die christliche Gemeinde hatte das Bedürfnis, sie deutlich zu beschreiben, um zu bekennen, was sie an ihnen und durch den Glauben an sie besitzt.

Ein volles, durch keinen anderen Ausdruck zu ersetzendes Zeugnis des Glaubens ist der Satz des ersten Artikels: „Ich glaube an Gott, den Vater, Allmächtigen“ (oder vielleicht: „Gott den allmächtigen Vater“). Zwar wenn man die gleichzeitigen kirchlichen Schriften untersucht, findet man in ihnen das volle evangelische Verständnis des Vaternamens nicht mehr: ihre Verfasser denken in der Regel nur an Gott als den Vater der Welt, wenn sie ihn Vater nennen. Auch ist der Ausdruck selbst in ihnen nicht eben häufig; gewöhnlich wird Gott „der Herr“ (Despot) genannt oder „der Schöpfer“. Um so willkommener ist es, daß er sich in dem Symbol findet. Hat ihn der Verfasser selbst auch wahrscheinlich nicht nach Matth. 11, 25 ff., Röm. 8, 15 und wie Luther gedeutet, so tritt er doch

einer solchen Deutung nicht in den Weg. In der alten Kirche verlor sie sich freilich bald. Bei den Erklärungen des Vater-Unsers blitzt sie hier und dort auf (so bei Tertullian und Origenes), aber bei der Erklärung der Glaubensregeln sucht man sie fast überall vergebens.

Ebenso einfach und gewaltig, evangelisch und apostolisch ist die Erweiterung des zweiten Gliedes „Christus Jesus, Gottes eingeborener Sohn, unser Herr". Die beiden entscheidenden Prädikate für Jesus Christus, die alle evangelischen Aussagen über ihn einschließen, sind hier zusammengestellt. Aus allen Bezeichnungen, die sich in der christlichen Predigt der älteren Zeit finden, sind die beiden umfassendsten ausgewählt (ob die Voranstellung des „Christus" vor „Jesus" noch eine Erinnerung daran enthält, daß Christus = Messias ist, läßt sich nicht sagen). Der Zusatz „eingeboren" findet sich im Neuen Testament nur im Johannes-Evangelium; aber die Sache haben auch Matthäus und Lukas (s. 11, 27 f. bez. 10, 22 f.), und sie wird überhaupt einhellig von der ältesten Gemeinde bezeugt: Jesus Christus ist nicht nur ein Sohn Gottes, sondern er ist „der Sohn", also der einige Sohn. Das Wort „Herr" ist in dem prägnanten Sinne zu fassen, den die alte Zeit mit ihm verband. Luther, der im großen Katechismus die ganze Auslegung des 2. Artikels in die Auslegung des Wortes „Herr" hineingezogen hat (vgl. übrigens auch das „sei mein Herr" im kleinen Katechismus), hat damit nicht nur katechetisch den richtigen Griff getan, sondern er hat auch den Sinn des Glaubensbekenntnisses in seiner Weise wiederhergestellt: „Das sei nun die Summa dieses Artikels, daß das Wörtlein ‚Herr' aufs einfältigste so viel heiße als ein Erlöser, das ist, der uns vom Teufel zu Gott, vom Tod zum Leben, von Sünde zur Gerechtigkeit bracht hat und dabei erhält." Aber noch ist eine Erläuterung zu dem Bekenntnis „eingeborener Sohn" nötig. In der Zeit nach dem Nicänum wird bei diesen Worten in der Kirche durch-

weg an die vorzeitliche, ewige Sohnschaft Christi gedacht und jede andere Auslegung gilt als Häresie. So hat auch Luther die Worte erklärt: „wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren." Allein diese Fassung verlangt, auf das Symbol übertragen, eine Umdeutung desselben. Es läßt sich nicht nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der Begriff „eingeborener Sohn" in diesem Sinne verstanden worden ist; vielmehr läßt es sich geschichtlich zeigen, daß er nicht so verstanden worden ist. Wo Jesus Christus „Sohn" heißt, wo ein „geboren sein" von ihm ausgesagt wird, ist in jener Zeit an den geschichtlichen Christus und an die irdische Erscheinung gedacht: der geschichtliche Jesus Christus ist der Sohn. Erst spekulierende christliche Apologeten und die gnostischen Theologen haben das Wort anders verstanden und in ihm das Verhältnis des vorgeschichtlichen Christus zu Gott ausgedrückt gefunden. Später noch wurde die ganze Zweinaturenlehre in die Worte hineingelegt: „der eingeborene Sohn" bedeute die göttliche Natur und erst in dem, was folgt, werde die menschliche Natur bekannt. Es dauerte aber längere Zeit, bis sich diese Auslegung in der Kirche durchsetzte, um dann die allgemeine zu werden und die ältere zu verdrängen. Wer also die „ewige Sohnschaft" in das altrömische Symbol hineinlegt, der gibt ihm einen anderen Sinn als der ursprüngliche lautete. Aber zum Häretiker ist trotzdem nach dem 3. Jahrhundert jeder gestempelt worden, der damals noch bei dem ursprünglichen Sinn des Symbols stehen blieb und sich weigerte, die neue Deutung anzuerkennen.

Das Taufbekenntnis hat sich mit dem Zeugnis von Christus als des eingeborenen Sohnes und unseres Herrn nicht begnügt, sondern es hat noch fünf (sechs) Sätze hinzugefügt:

„Der geboren ist aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau,
der unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben ist,

am dritten Tage auferstanden von den Toten,
aufgefahren in die Himmel,
sich setzend zur Rechten des Vaters, woher er kommt
zu richten Lebendige und Tote."

Was sollten diese Sätze besagen? Man hat gemeint, sie seien um der alttestamentlichen Weissagung willen ausdrücklich hervorgehoben, um die Erfüllung derselben auszusprechen, so wie der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief schreibt (15, 3 f.): „Ich habe euch zuvörderst gegeben, welches ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben sei für unsere Sünden, nach der Schrift, und daß er begraben sei und daß er auferstanden sei am dritten Tage, nach der Schrift." Allein wenn das die Absicht des Verfassers gewesen wäre, so hätte sie klarer hervortreten müssen; in Wahrheit ist sie durch nichts angedeutet. Andere haben gemeint, daß der Verfasser die wichtigsten einzelnen Heilstatsachen habe hervorheben wollen. Diese Auffassung kommt dem Richtigen näher; aber sie ist in dieser Form doch nicht haltbar; denn sie schiebt etwas ein, was der alten Zeit fern lag. Ihr war Jesus Christus der Erlöser und sein ganzes Tun ein erlösendes; aber die Zusammenstellung einer besonderen Reihe von einzelnen Heilstatsachen, jede für sich ein besonderes Gut einschließend, lag ihr fern. Stünde an dieser Stelle in dem Symbol etwa nur „der gekreuzigt ist um unserer Sünden willen und am dritten Tage auferwecket ist" und sonst nichts weiteres, so wäre freilich gewiß, daß das Symbol diese Ereignisse als Heilstatsachen habe hervorheben wollen (wie Paulus), aber angesichts der ganzen Reihe läßt sich nichts anderes behaupten, als daß das Symbol einen geschichtlichen Bericht von dem Herrn, dem Sohne Gottes, hat geben wollen. Die Haupttatsachen seiner Geschichte, einer Geschichte, die ihn von allen anderen unterscheidet, sollten bekannt werden. Was er ist, bezeugt der Eingang: „der eingeborene Sohn Gottes und unser Herr"; seine Geschichte — es ist die

Geschichte des Erlösers — sollte in den Zusätzen ausgesagt werden.

Die Auswahl dieser Zusätze deckt sich wesentlich mit der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums, aber doch nicht mehr vollkommen. Stünden allein die Worte in dem Symbol: „der unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben ist, am dritten Tage auferstanden von den Toten, sitzet zur Rechten des Vaters, woher er kommt zu richten Lebendige und Tote", so wäre kein Unterschied vorhanden. Aber daß der Satz: „der geboren ist aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau", nicht der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums angehört, ist eine der sichersten geschichtlichen Erkenntnisse; denn 1. er fehlt in allen Briefen des Apostels Paulus und überhaupt in allen Briefen des Neuen Testaments, 2. weder in dem Evangelium des Markus ist er zu finden, noch sicher in dem des Johannes, 3. er fehlte auch in der Vorlage und gemeinsamen Quelle des Matthäus- und Lukas-Evangeliums, 4. die Genealogien Jesu, welche diese beiden Evangelien enthalten, führen auf Joseph und nicht auf Maria, 5. alle vier Evangelien bezeugen es — zwei unmittelbar, zwei mittelbar —, daß die ursprüngliche Verkündigung von Jesus Christus mit seiner Taufe begonnen hat. So gewiß es ist, daß die Geburt Jesu aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts, ja wahrscheinlich schon nicht lange nach dem Anfang desselben, ein festes Stück der kirchlichen Überlieferung bildete, so gewiß ist es, daß sie in der ältesten Verkündigung keine Stelle gehabt hat. Diese begann mit Jesus Christus, dem Sohn Davids nach dem Fleisch, dem Sohn Gottes nach dem Geist (s. Röm. 1, 3 f.), bez. mit der Taufe Christi durch Johannes und der Herabkunft des Geistes auf ihn. Daß in dem apostolischen Symbolum die Davidssohnschaft, die Taufe und die Herabkunft des Geistes auf Jesum weggelassen und dafür die Geburt aus dem heiligen Geist und der

Jungfrau eingesetzt ist, ist also gegenüber der ältesten Verkündigung eine Neuerung, die da zeigt, daß das Symbol nicht der ältesten Zeit angehört, so wenig wie die Evangelien des Matthäus und Lukas die älteste Stufe der evangelischen Geschichte darstellen. Die Kirche hat dann weiter, schon bald nach der Zeit der Abfassung unseres Symbols, verlangt, daß man das Prädikat „Jungfrau" bei Maria von der bleibenden Jungfrauschaft verstehe. In den evangelischen Kirchen aber ist dieses Verständnis zurückgewiesen worden. — Nicht ebenso wichtig, auch nicht sicher zu fassen, aber doch nicht zu übergehen, ist noch eine Abweichung von der ältesten Predigt: es ist die besondere Hervorhebung der Himmelfahrt. In der ältesten Verkündigung hat diese kein besonderes Glied gebildet; aber es ist auch nicht ganz sicher, ob das Symbol sie so fassen, oder ob es nicht mit den drei Worten „auferstanden, aufgefahren, sich setzend" einen einzigen Akt beschreiben wollte. In dem ersten Korintherbrief (15, 3f.), in den Briefen des Clemens, Ignatius und Polykarp, im Hirten des Hermas wird die Himmelfahrt überhaupt nicht erwähnt; aber sie fehlt auch in den drei ersten Evangelien. Was wir jetzt dort lesen, sind spätere Zusätze, wie die Textgeschichte beweist. In einigen der ältesten Zeugnisse wird die Auferstehung mit dem sich Setzen zur Rechten Gottes in eins zusammengefaßt, ohne Erwähnung einer Himmelfahrt; im Barnabasbrief sind Auferstehung und Himmelfahrt auf einen Tag verlegt; nur die Apostelgeschichte berichtet im Neuen Testament, daß 40 Tage dazwischen gelegen hätten. Andere alte Zeugnisse erzählen wieder anders und setzen gar 18 Monate dazwischen. Aus diesem Schwanken, welches lange gedauert hat, geht hervor, daß die älteste Verkündigung eine einzige Tatsache mit verschiedenen Worten beschrieben hat und daß die Differenzierung zu mehreren Akten einer späteren Zeit angehört. Eine solche Differenzierung ist aber nicht unbedenklich; denn sie legt es nahe, jedem

Stücke eine besondere Bedeutung für sich zu geben und damit das Gewicht des entscheidenden Stücks zu schwächen. Andererseits — das „Auferstanden von den Toten" verlangte allerdings einen Zusatz; denn nicht an einfache Wiederbelebung sollte geglaubt werden, sondern an eine Erhöhung zur Macht und Herrschaft im Himmel und auf Erden. Eben dieses drückte die älteste Verkündigung entweder durch die Himmelfahrt oder durch das Sitzen zur Rechten Gottes aus.

Das dritte Glied der Taufformel: „Ich glaube an den heiligen Geist" ist nicht, wie die beiden vorigen, persönlich, sondern sachlich ergänzt (durch die drei Stücke: „Heilige Kirche, Vergebung der Sünden, Fleisches Auferstehung"). Hiernach scheint es, als sei in dem Symbol der heilige Geist selbst nicht als Person aufgefaßt, sondern als Kraft und Gabe. Dem ist wirklich so. Man kann nicht nachweisen, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts der heilige Geist als Person geglaubt worden ist. Diese Vorstellung ist vielmehr eine bedeutend spätere, die noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts den meisten Christen unbekannt gewesen ist, sich dann aber im Zusammenhang mit der nicänischen Orthodoxie eingebürgert hat. Entstanden ist sie aus der wissenschaftlichen griechischen Theologie; denn es läßt sich nicht nachweisen, daß die (scheinbare oder wirkliche) Personifikation des heiligen Geistes im Johannes-Evangelium als „des Trösters" hier eingewirkt hat. Wer also in das Symbol die Lehre von drei Personen der Gottheit einführt, der erklärt das Symbol wider seinen ursprünglichen Sinn und deutet es um. Eine solche Umdeutung ist allerdings seit dem Ende des 4. Jahrhunderts von allen Christen verlangt worden, wollten sie sich nicht dem Vorwurf und den Strafen der Häresie aussetzen.

Als Gabe ist der heilige Geist in dem Symbol gemeint, aber als eine Gabe, in der göttliches Leben den Gläubigen dargeboten wird; denn der Geist Gottes ist Gott selbst (in

diesem Sinn ist an der Persönlichkeit nicht gezweifelt worden). Hinzugefügt — aber sie sind nur eine Explikation der einen Gabe — werden drei Güter, und hier gibt das Bekenntnis die apostolische Predigt vollkommen wieder: „heilige Kirche, Vergebung der Sünden und Fleisches Auferstehung". Alles, was der Glaube an Jesus Christus enthält und schafft, ist in diesen Worten enthalten: Die von Christus erlöste, mit dem heiligen Geist begabte und darum heilige Gemeinde, die ihr Bürgerrecht im Himmel hat, aber schon hier auf Erden den heiligen Geist besitzt, die Erneuerung des Einzelnen durch die Vergebung der Sünden, und die Auferstehung von den Toten. So gewiß aber diese drei Stücke den ganzen Inhalt der evangelischen Güter in sich begreifen, so gewiß ist die Fassung des letzten Stücks nicht paulinisch und nicht johanneisch. Paulus schreibt (I. Kor. 15, 50): „Davon sage ich aber, liebe Brüder, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben; auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche", und im Johannes-Evangelium steht geschrieben (6, 63): „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze". In der Fassung der Auferstehung und des ewigen Lebens als „Auferstehung des Fleisches" ist mithin die nachapostolische Kirche über die Linie hinausgegangen, die in der gemeinsamen ältesten Verkündigung gegeben war. Wohl ist schwerlich daran zu zweifeln, daß von der frühesten Zeit her einige Christen die Auferstehung des Fleisches gepredigt haben, aber eine allgemeine Lehre war sie nicht. Auch bieten viele Zeugnisse der älteren Zeit statt Auferstehung des Fleisches „Auferstehung" oder „ewiges Leben". Andererseits bestand die Kirche, als sie bald in den Kampf mit dem Gnostizismus eintreten mußte, auf der Auferstehung des Fleisches, um nicht die Auferstehung überhaupt zu verlieren. Aber so verständlich das ist — in dem damaligen Kampfe scheint keine andere Formel ausgereicht zu haben —, so kann die Anerkennung

dessen, daß sich die Kirche damals in einem Notstand befand, das Recht der Formel nicht schützen.

Wir haben bisher den Wortlaut des altrömischen Symbols betrachtet und von den acht Zusätzen des gallischen, neurömischen Symbols (unseres jetzigen Apostolikums) abgesehen, die wir oben bezeichnet haben. Fünf von ihnen verlangen keine Besprechung; denn sie sind schlechterdings nichts anderes als Explikationen. Daß „gelitten“ zu „gekreuzigt“, „gestorben“ vor „begraben“, „ewiges Leben“ nach „Fleisches Auferstehung“ gestellt ist, daß Gott der allmächtige Vater ausdrücklich als „Schöpfer Himmels und der Erde“ bezeichnet, daß endlich für „geboren aus heiligem Geist und Maria der Jungfrau“ gesagt wird, „empfangen vom heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria“ ändert an dem sachlichen Inhalt und dem Sinn des alten Symbols gar nichts. Man könnte höchstens sagen, daß das letzte Stück eine Ausmalung darstellt, die das alte Symbol in berechtigter Scheu vermieden habe. Anders steht es mit den drei noch übrigen Zusätzen, nämlich mit „niedergefahren zur Hölle“, „katholische (Kirche)“ und „Gemeinschaft der Heiligen“.

Das »descendit ad inferna« (inferos) kommt meines Wissens zuerst im Taufsymbol der Kirche von Aquileja, dann, außer in den gallischen Symbolen, auch in dem irischen usw. vor. Im Orient erscheint es zuerst in der Formel der 4. Synode von Sirmium (i. J. 359). Das nicänische und konstantinopolitanische Symbol bieten es nicht. Aber in Schriften des 2. Jahrhunderts, und zwar bei kirchlichen Schriftstellern und Häretikern, findet sich bereits der Gedanke, daß Christus — vor ihm Johannes der Täufer, nach ihm die Apostel — in die Unterwelt hinabgestiegen sei und dort gepredigt habe. Ob die Stelle I. Petri 3, 19 für alle diese Erzählungen den Ausgangspunkt gebildet hat, wissen wir nicht. Seitdem das Stück in den Symbolen auftaucht, d. h. seit der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, wird es auch in den Auslegungen miterklärt. Aber die Erklärungen

lauten verschieden. An die „Hölle“ hat im Altertum meines Wissens kaum einer gedacht, sondern an die Unterwelt, den Hades, das Reich der Toten. Die einen fassen die Worte lediglich als Ergänzung zu „begraben“ und finden nur den Sinn in ihnen, daß der Herr wirklich an den Ort der Toten gekommen ist. Die anderen folgen dem 1. Petrusbrief und sprechen von einer Predigt Christi in der Unterwelt und der Herausführung der alttestamentlichen Gerechten aus dem Hades. Die Erklärung, die Luther in einer Predigt vorgetragen und die Konkordienformel vorgeschrieben hat („Wir glauben einfältig, daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbnis zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstöret und dem Teufel alle seine Macht genommen habe“), findet sich bei den alten Erklärern nicht, ja sie wird fast von allen streng ausgeschlossen. Als selbständiges, ebenbürtiges Glied neben den anderen zu stehen, dazu ist der Satz zu schwach, und darum fehlte er mit Recht in den Symbolen der Kirche vor Konstantin, mag man nun diese oder jene Erklärung oder die seltsame Umdeutung Luthers bevorzugen.

Der Zusatz „katholisch“ zur „heiligen Kirche“ ist in den evangelischen Kirchen getilgt und durch „christlich“ ersetzt worden. Wir haben es daher eigentlich nicht nötig, auf ihn einzugehen. Allein da er im lateinischen Text (s. z. B. Luthers großen und kleinen Katechismus) stehen geblieben ist, so verlangt er doch ein kurzes Wort. Die Bezeichnung der Kirche als „katholisch“ ist in der kirchlichen Literatur sehr alt, mindestens so alt wie das altrömische Symbol, und zwar findet sie sich zuerst im Orient. Sie bedeutete ursprünglich nichts anderes als die „allgemeine“ Kirche, die ganze Christenheit, die unter dem Himmel ist und die Gott berufen hat. An die verfaßte sichtbare Kirche ist noch nicht gedacht. Hätte das Wort also bereits in dem altrömischen Symbol Aufnahme gefunden, so wäre es dort in diesem Sinne zu deuten. Allein seit dem Über-

gang des 2. zum 3. Jahrhundert bekam das Wort noch einen Nebensinn, der dann allmählich im Abendlande zum ebenbürtigen Sinn wurde. Es bezeichnete die sichtbare, in bestimmten Ordnungen verfaßte, um die Apostelgemeinden, vor allem um Rom sich gruppierende orthodoxe Kirche im Unterschied von den häretischen Gemeinschaften. Es ist namentlich Afrika (und in Afrika Cyprian) gewesen, das den Begriff in dieser Richtung ausgebildet hat. Wir sind deshalb verpflichtet, die Bezeichnung, nachdem sie in die lateinischen Symbole vom 3. Jahrhundert an aufgenommen wurde (heimisch wurde sie in den Symbolen erst im 5. Jahrhundert), dort auch in dem angegebenen Sinne zu verstehen, also auch in unserem Apostolikum. Dann aber ist offenbar, daß die Kirche der Reformation die so zu deutende Bezeichnung nicht stehen lassen konnte. Sie mußte sie umdeuten oder entfernen. Jenes ist in Bezug auf den lateinischen Text geschehen — Luther kehrt aber mit dieser Umdeutung zum ältesten Sinn des Wortes wieder zurück, über den Symbolsinn hinwegschreitend —, dieses in Bezug auf den deutschen Text.

Am dunkelsten ist die Entstehung und der ursprüngliche Sinn des Zusatzes „Gemeinschaft der Heiligen“. Man hat versucht, diesen Begriff in Verbindung zu setzen mit dem Stück „Niedergefahren zur Hölle“. Dort soll die himmlische Gemeinschaft der Heiligen, hier die der alttestamentlichen Gerechten, die aus dem Hades ausgeführt seien, gemeint sein. Aber diese Verbindung ist künstlich und, wenn sie je wirklich stattgefunden, spät. Man muß das Glied für sich betrachten. Auf griechischem Boden kommt es als Glied im Symbol überhaupt nicht vor (genau in das Griechische übersetzt, würde der Ausdruck „Anteil am Heiligen“ d. h. am Kultus, vor allem am heiligen Abendmahl, bedeuten). Es ist als Symbolglied eine rein lateinische Bildung, und zwar begegnet der Begriff in der kirchlichen lateinischen Literatur nicht vor Augustin und dem

donatistischen Streit (in den Symbolen ist er auch damals noch nicht zu finden). Hier aber war er ein Hauptbegriff, der umstritten wurde: Augustin und seine Gegner fassen ihn als „die Gemeinschaft der wahrhaft Heiligen (Gläubigen) auf Erden"; aber beide bestimmen das Verhältnis der empirischen katholischen Kirche zu ihm anders. (Augustin im Sinne der wesentlichen Identität). Hiernach sollte man erwarten, daß der Begriff dort, wo er zuerst in den Symbolen auftaucht, ebenfalls als eine nähere Erklärung zu „heilige katholische Kirche", als „die Gemeinschaft der Heiligen, welche die katholische Kirche ist", verstanden werden würde. Es läge dann hier der seltene Fall vor, daß das Taufbekenntnis infolge einer kirchlichen Streitigkeit einen Zusatz erhalten hätte. Allein die ältesten Symbolerklärungen deuten den Ausdruck, nachdem er in die gallischen Symbole gekommen war, nicht im augustinischen, antidonatistischen Sinne, sondern fassen ihn als „Gemeinschaft mit den vollendeten Heiligen" (oder: der vollendeten Heiligen). Ja man muß vielleicht noch um einen Schritt weiter gehen. Wahrscheinlich nicht nur die älteste Auslegung des Symbols, in der der Ausdruck vorkommt, ist die des Galliers Faustus von Reji, sondern er bietet überhaupt eines der ältesten Zeugnisse für die Existenz des Gliedes „Communionem sanctorum" in einem Symbol. Wie aber hat Faustus die Worte erklärt? Er schreibt: „Wir wollen zur ‚Gemeinschaft der Heiligen' übergehen. Dieser Ausdruck widerlegt diejenigen, welche lästerlich behaupten, daß man die Asche der Heiligen und Freunde Gottes nicht in Ehren halten dürfe, welche nicht glauben, daß das ruhmreiche Gedächtnis der seligen Märtyrer durch die Verehrung ihrer heiligen Stätten zu feiern sei. Solche Leute haben unredlich gegen das Symbol gehandelt und Christo bei der Taufe gelogen und haben durch diesen Unglauben mitten im Schoß des Lebens dem Tode Raum gegeben" („Ut transeamus ad ‚Sanctorum Communionem'. Illos hic sen-

tentia ista confudit, qui Sanctorum et Amicorum Dei cineres non in honore debere esse blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt. In Symbolum praevaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt, et per hanc infidelitatem in medio sinu vitae locum morti aperuerunt“). Faustus bezieht also die Worte auf die Anhänger des Vigilantius, auf die Gegner des Heiligenkultus. Er weiß es nicht anders, als daß der Ausdruck im Symbol die „Heiligen“ (im prägnanten, katholischen Sinn des Wortes) bedeutet, und daß er den Heiligenkult enthält und schützt. Faustus' Symbol aber ist, wie bemerkt, eines der ältesten Symbole, welches wir kennen, das die Worte „Sanctorum communionem“ enthält. Darauf hin und in Erwägung, daß die Worte zuerst in Südgallien (in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) im Symbol auftauchen, daß aber Vigilantius in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts in der Nähe, nämlich in Barcelona, wirkte und Anhänger fand, wird man es nicht für unwahrscheinlich halten können, daß die fraglichen Worte wirklich „Gemeinschaft mit den Märtyrern und den besonders Heiligen“ bedeuten sollten. Sie waren in diesem Falle ursprünglich keine Explikation des Ausdruckes „heilige, katholische Kirche“, sondern eine Fortsetzung desselben. Sicher ist jedoch dieses Verständnis der Worte nicht; ist aber der ursprüngliche Sinn der angegebene, dann war es für die Kirchen der Reformation notwendig, ihn umzudeuten. Diese Umdeutung konnte um so leichter geschehen, als man eine passende und wertvolle Auslegung, die allerdings im Symbol nicht die ursprüngliche ist, bei Augustin fand. Sie war auch während des ganzen Mittelalters nie vergessen worden.

Wer von der Lektüre der apostolischen Väter und der Apologeten an das altrömische Taufbekenntnis herantritt, der muß mit dankbarer Bewunderung die Glaubenstat der

römischen Kirche in diesem Taufbekenntnis erkennen. Überschlägt man, welche fremde und seltsame Gedanken schon damals an das Evangelium herangerückt wurden, wie dürftig häufig die Betrachtung desselben war, wie der Chiliasmus und die Apokalyptik einerseits, der Nomismus und die griechische Philosophie andererseits das Evangelium zu umstricken drohten, so erscheint das altrömische Symbol doppelt groß und ehrwürdig. Was ihm den höchsten und bleibenden Wert verleiht, das ist, neben dem Bekenntnis zu Gott als dem allmächtigen Vater, das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn Gottes unserm Herrn, und das Zeugnis, daß durch ihn die heilige Christenheit, Vergebung der Sünden und ewiges Leben geworden sind. Allein man vermißt den Hinweis auf seine Predigt, auf die Züge des Heilandes der Armen und Kranken, der Zöllner und Sünder, auf die Persönlichkeit, wie sie in den Evangelien leuchtet. Das Symbol enthält eigentlich nur Überschriften. In diesen Sinne ist es unvollkommen; denn kein Bekenntnis ist vollkommen, das nicht den Heiland vor die Augen malt und dem Herzen einprägt.

Nachwort (1892).

Erneute heftige Angriffe auf meinen theologischen Standpunkt und meine Person haben mich veranlaßt, vorstehenden geschichtlichen Bericht zu veröffentlichen. Die Ergebnisse desselben sind zum kleinsten Teil Früchte meiner Forschung. Sie sind die Resultate einer langen Arbeit der protestantischen Wissenschaft, an der ich mich seit 20 Jahren auch beteiligt habe (s. meinen Artikel „Apostolisches Symbol“ in Herzogs Real-Encyklop. 2. Aufl. 1877 und meine Abhandlung »Vetustissimum ecclesiae Romanae symbolum e scriptis virorum Christianorum qui I. et II. p. Chr. n. saeculo vixerunt illustratum« in Gebhardts Ausgabe der Apostol. Väter I, 2 1878, vgl. auch mein Lehrbuch der Dogmen-

geschichte). Was ich hier vorgetragen, habe ich in den Grundzügen ebenso seit der angegebenen Zeit auf den Universitäten Leipzig, Gießen und Marburg gelehrt, und es steht in meinen Schriften zu lesen. Es ist aber kein Jahr vergangen, in dem ich nicht meine Studien über den großen Gegenstand fortgesetzt hätte. Weitere Belehrung oder Berichtigung, wenn sie von Sachverständigen kommt, will ich gern empfangen.

Die erneuten Angriffe auf mich sind die Folge eines Artikels gewesen, den ich in der „Christlichen Welt“ No. 34 d. J. veröffentlicht habe. Im Laufe des Sommersemesters wurde ich durch die Anfrage aus einem mir persönlich ganz unbekannten Kreise von Studierenden überrascht, ob sie zusammen mit Kommilitonen anderer Hochschulen eine Petition wegen Abschaffung des Apostolikums an den Oberkirchenrat richten sollten. Es war der „Fall Schrempf“, der die Gemüter der Jugend mächtig erregt hatte. Da ich in der Vorlesung über Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts die Bewegungen über das Bekenntnis (Preußische Generalsynode von 1846) demnächst zu besprechen und zu beurteilen hatte, so beschloß ich einen Teil der Stunde vorwegzunehmen, den Studierenden in der Vorlesung ausführlich zu antworten und den Fragestellern, um Mißverständnisse zu vermeiden, die Hauptpunkte meiner Antwort schriftlich zu geben. Es gelang mir, die keimende Agitation zu unterdrücken; aber damit übernahm ich selbst eine einzulösende Verpflichtung. An eine Veröffentlichung meiner Antwort an die Studenten habe ich ursprünglich doch nicht gedacht. Aber welch ein Heer von Entstellungen und Verleumdungen wäre über die Vorlesung in die Welt gesetzt worden, wenn die Veröffentlichung durch den Druck unterblieben wäre! Was mir da bevorstand, wußte ich aus meiner hiesigen vierjährigen Erfahrung, und es kündigte sich auch jetzt wieder an.

Von dem, was ich geschrieben habe, habe ich nichts

zurückzunehmen und habe auch eine Verteidigung nicht nötig. Ich hoffe, daß, wer guten Willens ist, mein Recht und meine Pflicht, den Studierenden so zu antworten, wie ich geantwortet habe, auf Grund vorstehenden Berichts anerkennen wird; gegen den bösen Willen sind wir alle machtlos. Auf die Proteste, Schmähungen, Unterschiebungen und Entstellungen werde ich so wenig antworten, wie vor vier Jahren. Es ist nicht meines Amtes, die Frage zu erwägen, ob ein solches Treiben, wie es jetzt wieder, wie auf Kommando, entfesselt ist, in der evangelischen Kirche geduldet werden darf.

Nur auf zwei sachliche Vorhaltungen muß ich zum Schluß eingehen. Die Protestanten-Vereins-Korrespondenz No. 36 preist mir ihren eigenen Standpunkt an und rät mir, mich von meiner „Vermittelungstheologie“ auf denselben zurückzuziehen; dann seien alle Notstände und Kollisionen mit einem Schlage beseitigt, in denen das Gewissen zu brechen drohe. Sie läßt dabei deutlich genug durchblicken, daß sie mich für minder gewissenhaft hält als ihre Freunde. Aber welches ist der Standpunkt der Protestanten-Vereins-Korrespondenz? Man soll sich der Überzeugung hingeben, daß alle kirchlich theologischen Bekenntnisse der Vergangenheit keinen dogmatisch bindenden Charakter mehr beanspruchen können: „Es sind denkwürdige Dokumente einer vergangenen Epoche der Kirche.“ Aber so betrachtet sie die evangelische Kirche doch noch nicht, wenn sie an ihre Pfarrer die Forderung stellt, das apostolische Glaubensbekenntnis am Sonntag vorzulesen und wenn sie von allen ihren Gliedern verlangt, daß sie sich bei der Taufe und der Konfirmation zu ihm bekennen. Sie sollen also zu diesem Bekenntnis innerlich Stellung nehmen, eine Stellung, die über das „denkwürdige Dokumente einer vergangenen Epoche“ hinausführt. Ich verstehe nicht, wie die Protest.-Ver.-Korresp. um diesen Tatbestand herumkommt, bescheide mich aber. Zwischen dem „dogmatisch bindenden Charakter“

und den „denkwürdigen Dokumenten einer vergangenen Epoche“ liegt doch noch etwas dazwischen, und man kann es sehr kurz sagen, um was es sich dabei handelt — um die Person Christi. In einer Zeitschrift stand neulich ungefähr folgendes zu lesen: Die „historische Spezialität“ der Person Christi sei nicht die Hauptsache im Christentum, wie die Ritschlsche Theologie annehme. Ich bin dem Verf. für diesen allerdings nicht schönen Ausdruck dankbar; denn er bezeichnet genau das, was uns von manchen Freunden der Protest.-Ver.-Korresp. trennt. Uns ist die „historische Spezialität“ der Person Christi, klar und sicher erkannt, so wichtig wie seine Lehre; denn einem Christentum ohne Christus fehlt die Kraft. In dieser Überzeugung wünschen wir ein freies, aber deutliches Bekenntnis und ertragen die Unvollkommenheiten der alten Bekenntnisse. Aber wir halten uns für verpflichtet, auf diese Unvollkommenheiten hinzuweisen, darauf zu dringen, daß nicht gerade sie für das Wesentliche erklärt werden, und ihre Fortbildung vorzubereiten. Die Differenz zwischen den alten Bekenntnissen und der geschichtlichen Betrachtung unserer Zeit empfinden wir so stark wie die Freunde der Protest.-Ver.-Korresp., aber wir empfinden ihn als einen Notstand. Wer seine Kirche lieb hat, der kann ihn ertragen; aber er weiß auch, daß der Notstand damit nicht gehoben ist, daß man die alten Bekenntnisse als „denkwürdige Dokumente einer vergangenen Epoche“ betrachtet, sondern daß man zugleich das alte Evangelium in den neuen Formen unserer Erkenntnis so fest und sicher zu fassen vermag, wie die alte Kirche und die Reformationszeit es in ihren Formen verstanden haben. Andernfalls wird das allein übrig bleiben, was ein frivoler Engländer neulich im Gegensatz zu dem gleichfalls von ihm verachteten kirchlichen Christentum „Amateur-Christentum“ genannt hat. Ich bin weit entfernt, über ein solches zu richten, aber die gegebenen Kirchen kann man mit ihm nicht weiter bauen.

Die andere Vorhaltung, die mir zuteil geworden ist, stammt von dem Vorstand der evangelisch-lutherischen Konferenz in der preußischen Landeskirche und den Vorsitzenden der lutherischen Vereine in den Provinzen. Dieser Vorstand hat es für nötig gehalten, eine Erklärung wider mich zu veröffentlichen. Ich lasse die zahlreichen Fahrlässigkeiten in dem Referate über das, was ich geschrieben habe — kein Satz ist richtig wiedergegeben — beiseite und halte mich an den Schluß der Erklärung; er lautet: „Daß der Sohn Gottes „empfangen ist von dem heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria", das ist das Fundament des Christentums; es ist der Eckstein, an welchem alle Weisheit dieser Welt zerschellen wird." Ich erwidere: Wenn das der Fall wäre, stände es schlimm um Markus, schlimm um Paulus, schlimm um Johannes, schlimm um das Christentum. Diese Behauptung, wenn sie wörtlich so genommen wird, wie sie lautet, widerspricht dem Urchristentum und verwirrt den Glauben. Daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist oder — der Ausdruck stammt erst aus der griechischen Theologie, der Gedanke ist evangelisch — der Gottmensch, in dem Gott erkannt und ergriffen wird: das ist Fundament und Eckstein des Christentums. Aber dieser Glaube ist unabhängig von den beiden widerspruchsvollen Erzählungen über die wunderbare Entstehung Jesu, sonst hätten ihn alle die Vielen nicht besitzen können, die von dieser Entstehung nichts gewußt haben. Ich will mich hier einmal auf eine Autorität beziehen, auf einen Mann, dessen Name in allen Kreisen der evangelischen Theologie, auch bei den Konservativen, den besten Klang besitzt und der sein ganzes Leben der Erforschung des Neuen Testaments gewidmet hat, den Oberkonsistorialrat H. A. W. Meyer in Hannover: Er hat in seinem Kommentar zum Lukas-Evangelium (5. Aufl. 1867 S. 254) Kap. 1, 5—38 geschrieben: „Mit Recht haben Markus und Johannes diese Wunder der

Vorgeschichte aus dem Kreise der evangelischen Geschichte, die erst mit dem Auftritt des Täufers anhob, ausgeschlossen, wie sich denn Jesus selbst nirgends, auch im vertrauten Kreise nicht, darauf bezieht, der Unglaube der eigenen Brüder aber Joh. 7, 5, ja selbst das Benehmen der Maria Mark. 3, 21 ff. unvereinbar damit ist." Und gegen Philippi bemerkt derselbe Gelehrte (Kommentar z. Matth. 5. Aufl. 1864 S. 61): „Es ist ein gefährliches, aber unrichtiges Dilemma, daß die Idee des Gottmenschen mit der jungfräulichen Geburt stehe und falle." Wohl wissen wir, daß viele Christen so denken wie Philippi. Wir ehren auch diese Gestalt ihres Glaubens, lehren sie die zukünftigen Pfarrer verstehen und wollen sie niemandem nehmen, dem damit das Christentum genommen wird. Aber man darf das nicht in der Kirche als Haupt- und Fundamentalartikel des Glaubens aufrichten, was nicht zum Inhalt des Evangeliums Christi gehört, im besten Falle eine Erklärung und Hilfslinie, für viele in unseren Tagen aber ein Stein des Anstoßes und ein Mittel der Entfremdung vom Evangelium ist. Darum müssen wir darauf hinarbeiten, daß eine Zeit komme, in der diese Anstöße und ähnliche bestimmter und sicherer überwunden werden, als es jetzt möglich ist. Dazu gehört aber auch, daß die Gewissen nicht mit Formeln beschwert werden, die nicht den Heilsglauben enthalten, auch wenn sie wörtlich der Bibel oder der ältesten Verkündigung entsprechen; denn diese sind doch selbst von den vergänglichen Zügen ihrer Zeit nicht frei. Nach den Meinungen des Tages soll das Evangelium nicht gemodelt werden, und so töricht oder frivol ist wohl niemand, daß er erwartet, der schmale Weg werde zum breiten werden, wenn man nur jene Anstöße beseitigt. Aber mancher Stein, der in älteren Zeiten hat mittragen helfen, ist im Wechsel der Zeit zum Stein geworden, der im Wege liegt. Es ist das Vorrecht und die heilige Pflicht evangelischer Theologen, unbekümmert um Gunst oder

Ungunst, an der reinen Erkenntnis des Evangeliums zu arbeiten und offen zu erklären, was nach ihrer Überzeugung der Wahrheit entspricht und was nicht. Ihre Pflicht ist es auch, im Namen der zahlreichen Glieder der evangelischen Kirche zu sprechen, die aufrichtige Christen sind und sich durch manche Sätze des Apostolikums, wenn sie sie als ihren Glauben bekennen sollen, in ihrem Gewissen bedrückt fühlen. Mehr als ein Weg ist möglich, um den Notstand, der für manchen Christen besteht, zu heben, und die Liebe und der gemeinsame Glaube werden den rechten Weg in der evangelischen Kirche gewiß finden. Einen hat die Preußische Generalsynode im Jahre 1846 vergeblich betreten; ein anderer ist von manchen evangelischen Landeskirchen schon gefunden: der fakultative liturgische Gebrauch des Apostolikums. Evangelische Theologen warten ihres Amtes, wenn sie auf diese und ähnliche Wege hinweisen und dabei die verschiedenen Richtungen in der Kirche zu gegenseitigem Verständnis anleiten, damit die eine die Last der anderen tragen lerne. „Nun sucht man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie treu erfunden werden.“

Zusätze.

Zu S. 227 Absatz 1. Kattenbusch, Das apostolische Symbolum, 2. Bd. (1900), hat gegen diese Feststellungen allerlei Zweifel aufgebracht, auf die ich hier nicht einzugehen vermag. Auch mag es hier auf sich beruhen bleiben, in welchem Verhältnis das südgallische Symbol zu einem sehr verwandten Symbol steht, welches uns aus einer Kirche in Dacien (Anfang des 5. Jahrhunderts) überliefert ist.

Zu S. 233. Kattenbusch u. a. glauben zeigen zu können, daß das Symbol um d. J. 100 oder bald nachher entstanden ist. Ihre Beweise haben mich aber nicht überzeugt.

Zu S. 233. Am energischsten hat Loofs (Symbolik Bd. I, 1902, S. 6 ff.) die Ansicht verfochten, daß der Orient ein uraltes Taufsymbol besessen hat, dem gegenüber das altrömische Symbol sekundär ist. Ich bleibe bei der im Text vorgetragenen Ansicht.

Zu S. 238 f. Sehr bemerkenswert ist, daß Luther in sein „Taufbüchlein“ (1523. 1526. Erlanger Ausgabe Bd. 22, S. 162. 293) nicht das Apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen hat, sondern eine verkürzte Form desselben, die aus dem frühen Mittelalter stammt: „Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erden? Glaubst du an Jesum Christ, seinen einigen Sohn, unsern Herrn, geboren und gelitten? Glaubst du an den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und nach dem Tod ein ewiges Leben?“

Zu S. 245. Hinzuzufügen ist, daß viele sehr alte Zeugen Luk. 3, 22 (Erzählung der Taufe Jesu) folgenden Wortlaut bieten: „Du bist mein Sohn; ich habe dich heute gezeugt." Also leitete man die Sohnschaft Jesu von der Herabkunft des Geistes auf ihn ab, betrachtete sie mithin nicht als eine physische. — Das Nicänische Symbolum enthält die Geburt aus der Jungfrau nicht.

Zu S. 246 Z. 6 f. Allerdings bieten noch die Schmalkaldischen Artikel (lat. Text) „Maria sancta semper virgo".

Zu S. 248 Z. 10 f. „Auferstehung von den Toten" statt „Auferstehung des Fleisches" findet sich in Symbolen und Glaubensregeln häufig.

Zu S. 249 Z. 20 ff. Richtig Huther zu I. Petr. 3, 19 (in Meyers Kommentar zum Neuen Testament XII. Abt. 3. Aufl. S. 177): „Diese Stelle sagt nichts über die Existenz Christi zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung aus ... Zu bemerken ist noch, daß weder die Lehre der Form. Concord., noch auch die Lehren der Katholiken von dem limbus patrum und dem Purgatorium in dieser Stelle irgend einen Grund haben." Die „Höllenfahrt", von der das Symbol spricht, entbehrt der biblischen Begründung.

Zu S. 254 Z. 8 ff. Was ich hier zusammengefaßt habe, entspricht wesentlich der Fassung Luthers in seinem Taufbüchlein (s. oben), ohne daß ich an Luther gedacht hätte. — Zeigt man den Gegnern, daß nicht alle Sätze des Symbols biblisch begründet sind, so erwidern sie: „aber es ist das uralte Bekenntnis der ganzen Christenheit." Weist man ihnen nach, daß es das nicht ist, so entgegnen sie: „aber es ist biblisch begründet". Daß der Wortlaut — um diesen handelt es sich — nicht durchweg sicher aus der Bibel begründet werden kann, ist schwer zu bestreiten. Aber selbst wenn das möglich wäre, wäre noch nichts entschieden. Denn ein Glaubenssatz ist noch nicht deshalb ein Glaubenssatz in der evangelischen Kirche, weil es irgend eine Stelle in der Bibel gibt, mit der man ihn belegen

kann, sondern Glaubenssatz ist nur, was zum Inhalt des Evangeliums gehört.

Zu S. 256 Z. 8 ff. Man hat, ohne daß ich Anlaß dazu gegeben hätte, diese Worte so verstanden, als bezeichnete ich jeden Angriff auf mich als ein „Treiben". Das ist mir natürlich nicht in den Sinn gekommen. Ernstliche sachliche Vorhaltungen ehre ich und verstehe, daß sie gekommen sind. Daß aber ein „Treiben" mit Schmähungen, Unterschiebungen und Entstellungen wider mich entfesselt ist, und daß daneben nur sehr wenige ruhige und besonnene Gegner aufgetreten sind, liegt am Tage.

Zu S. 259 Z. 19. Aus den Worten meiner Erklärung in der „Christlichen Welt" (oben S. 222 f.): „Die Anerkennung des Apostolikums in seiner wörtlichen Fassung ist nicht die Probe christlicher und theologischer Reife; im Gegenteil wird ein gereifter, an dem Verständnis des Evangeliums und an der Kirchengeschichte gebildeter Christ Anstoß an mehreren Sätzen des Apostolikums nehmen müssen", hat man Anmaßung, Beleidigung des Pastorenstandes und der Gläubigen und alles mögliche Schlimme herausgelesen. Demgegenüber bemerke ich um des Friedens willen, 1. daß mir jede Absicht einer Beleidigung völlig fern gelegen hat, 2. daß nach dem deutschen Sprachgebrauch „wird müssen" nicht die absolute Notwendigkeit bezeichnet, sondern die sichere Erwartung des Eintritts eines Zustandes, 3. daß ich nicht von gebildeten Christen schlechtweg, sondern von „an der Kirchengeschichte gebildeten Christen" gesprochen habe, 4. daß, soviel ich aus den Kundgebungen meiner Gegner ersehen kann, auch in ihren Reihen Anstoß am Wortlaut und ursprünglichen Sinn des Apostolikums nicht ganz fehlt, mögen sie sich auch durch Erklärungen d. h. Umdeutungen über diesen Anstoß täuschen.

Zu S. 260 Z. 12 ff. Die Preußische Generalsynode im Jahre 1846 beschloß, das Apostolikum aus der Ordinations-

formel wegzulassen, weil es teils zu viel, teils zu wenig enthalte. Sie nahm dafür eine neue, dem Apostolikum nur zum Teil nachgebildete, in mancher Hinsicht treffliche Formel an, in der die Geburt aus der Jungfrau, die Himmelfahrt und die Auferstehung des Fleisches fehlten, weil man sie nicht zu den Hauptstücken des Glaubens rechnete.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: II

ANTWORT AUF DIE STREITSCHRITF D. CREMERS: ZUM KAMPF UM DAS APOSTOLIKUM

Erschienen als Nr. 3 der „Hefte zur Christlichen Welt“ 1892 bei Fr. Wilh. Grunow in Leipzig, jetzt bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

D. Cremer hat eine „Streitschrift“ wider mich ausgehen lassen, die ich sowohl um des Autors als um der Sache willen nicht unbeantwortet lassen darf. Für die Art und den Ton seiner Polemik bin ich ihm zu Dank verpflichtet.

Mein Gegner hat die Freundlichkeit gehabt, das kleine Schriftchen, das ich unter dem Titel „Das Apostolische Glaubensbekenntnis“ habe ausgehen lassen, sehr genau zu prüfen. Er hat infolge dieser Prüfung eine Reihe von Ausstellungen im einzelnen erhoben, und er hat sodann geglaubt, eine prinzipielle Ausführung in Bezug auf die Person Jesu Christi mir entgegenhalten zu müssen. Ein Nachwort beschließt seine Schrift. Es erscheint schicklich, die Replik diesen Vorhaltungen gemäß einzurichten. Allein ich muß — wenn ich so verfahre — allerdings den Einwand meines Gegners befürchten, daß ich die letzten Absichten seiner Erwiderung verkannt hätte. Er hat nämlich — vom Nachwort abgesehen — seine Streitschrift in drei Teile geteilt und jedem dieser Teile in gesperrter Schrift einen Satz vorangestellt, der das Thema für das Folgende enthalten soll. Die Sätze lauten:

1. In dem gegenwärtigen Streite um das apostolische Glaubensbekenntnis handelt es sich weder um neue Ergebnisse, noch überhaupt um Ergebnisse historischer Forschung (S. 3);

2. Denn die Frage nach der Person Christi oder die Frage, wer und was Jesus ist, kann nimmermehr auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung entschieden werden (S. 32);

3. Ist das die eigentliche Frage, wer und was Christus sei, so richtet sich nach ihrer Entscheidung auch die Kritik des Symbols (S. 41).

Diese Sätze besagen teils sehr viel mehr, teils weniger, als die ihnen folgenden Ausführungen enthalten. Ich befinde mich daher der Streitschrift gegenüber in einer schwierigen Lage: soll ich jene Sätze, die ich teils für irrig, teils für halbwahr halte, prüfen, oder vielmehr die Ausführungen, die sie angeblich begründen? In dem erstern Falle fehlen mir in der Schrift meines Gegners z. T. die Anhaltspunkte und Grundlagen, in dem andern muß ich, wie bemerkt, die Erwiderung befürchten, die letzten Absichten seiner Entgegnung verkannt zu haben. In diesem Dilemma meine ich mich doch vor allem an die direkten Ausführungen gegen mich und nicht an die Überschriften halten zu müssen. Ich bin dann wenigstens gewiß, keine Nyktomachie aufzuführen. Am Schluß werde ich versuchen, auch auf jene weittragenden Überschriften in möglichster Kürze einzugehen.

---

1. Die einzelnen Einwürfe D. Cremers.

In dem ersten Teile der Streitschrift (S. 3—32) konstatiert D. Cremer, daß meine Forschungen den bisher gewonnenen Ergebnissen in Bezug auf das Apostolikum nichts wesentlich neues hinzugefügt hätten, und bemerkt dann, daß ich „unbeschadet der Korrektheit manches hätte anders formulieren dürfen“ und in manchem irrige Ansichten vertrete. Sehe ich recht, so bezieht sich sein Tadel, auch Kleinigkeiten mit eingerechnet, auf elf Punkte. Gerne würde ich dieses oder jenes, was ich geschrieben habe, berichtigen. Allein ich muß nach sorgfältiger Prüfung alles das, was ich ausgeführt habe, und was D. Cremer beanstandet, aufrecht erhalten, und zwar bis aufs Wort. Der

Leser möge entschuldigen, wenn einige scheinbare oder wirkliche Quisquilien dabei mit unterlaufen: ich habe diese Punkte nicht zur Diskussion gestellt.

1. D. Cremer beanstandet meinen Satz: „daß die römische Kirche zur Sicherstellung des Wortlauts ihres Bekenntnisses die Legende von dem apostolischen Ursprung des Symbols erzeugt habe." Statt „erzeugt" will er „gepflegt" gesetzt wissen; „denn Legenden werden nicht absichtsvoll erzeugt." Demgegenüber bemerke ich, 1. daß ich von „absichtsvoll" nicht geredet habe, und 2. daß wir von der Zeit und den Umständen der Bildung jener Legende nichts wissen, also auch nicht wissen, wieviel Instinkt und wieviel bewußte Absicht hier gewaltet hat. Das Wort „gepflegt" wird sich aber niemand hier so leicht aneignen wollen; denn man kann doch nur pflegen, was schon vorhanden ist. Daß die römische Gemeinde die Legende vom apostolischen Ursprung des Symbols von auswärts erhalten hat, ist nicht anzunehmen und nimmt, soviel ich sehe, auch D. Cremer nicht an. Endlich der Satz: „Legenden werden nicht absichtsvoll erzeugt", ist in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu erhalten. Oder sind alle Legenden, die die römische Kirche zu ihrer eignen und des Papstes Verherrlichung erdichtet hat, lediglich Produkte der absichtslos waltenden Phantasie?

2. „Außerdem — heißt es S. 4 — hätte auch nicht übergangen werden sollen, daß neben dieser Legende auch richtigere Vorstellungen sogar bei denselben Schriftstellern sich finden, wie z. B. bei Augustin im Eingang seiner Rede über das Symbol an die Katechumenen: »Diese Worte, die ihr gehört habt, finden sich in den h. Schriften verstreut und sind von dorther gesammelt und zu einer Einheit verbunden.«" Diesen mir wohlbekannten Satz konnte ich nicht anführen; denn 1. enthält er kein römisches Zeugnis, sondern ein außerrömisches, 2. stammt er aus so später Zeit, daß er für die geschichtliche Frage ohne Belang ist,

3. ist er nicht als Korrektur der Legende vom apostolischen Ursprung des Symbols gemeint, und 4. enthält er den schlimmsten historischen Verstoß; denn daß die einzelnen Sätze des Apostolikums wirklich aus den heiligen Schriften, d. h. aus dem Neuen Testament zusammengeklaubt seien und so der Vorgang der Entstehung des Symbols gedacht werden müsse, ist doch — wenn man seine Ursprungszeit bedenkt — ziemlich das Verkehrteste, was sich hier sagen läßt. Wie D. Cremer diese Ansicht als „richtigere" Vorstellung bezeichnen kann, ist mir unverständlich, und ich würde daher hier gern an einen lapsus calami glauben, käme D. Cremer nicht S. 15 auf Augustins „Zeugnis" wieder zurück.

3. Seite 4 heißt es weiter: „Ferner dürfte auch der Satz eine andre Fassung erheischen: »Man darf es als gesichertes Ergebnis der Forschung bezeichnen: das alte römische Symbol ist um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden.« Dieses »entstanden« geht über das Maß der zulässigen Genauigkeit in der Formulierung der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung hinaus. Über den Zeitpunkt der Entstehung dieser Formel vermögen wir bislang nichts zu sagen." D. Cremer beruft sich nun auf Irenäus-Polykarp und auf meinen Artikel „Apostolisches Symbolum" in der Realenzyklopädie, um die Möglichkeit, daß das Symbol bereits um das Ende des ersten Jahrhunderts entstanden sei, offen zu halten.

Um ganz abstrakte Möglichkeiten streite ich nicht; auch gesicherte Ergebnisse historischer Forschung sind gegenüber „Möglichkeiten" wehrlos. Von dieser Erkenntnis bin ich tief durchdrungen und räume daher meinem Gegner bereitwillig ein, daß die Abfassung des Apostolikums in seiner altrömischen Gestalt um das Ende des ersten Jahrhunderts nicht unmöglich ist. Aber ich ziehe deshalb meine Behauptung von dem gesicherten Ergebnis der Forschung — daß das Symbol um die Mitte oder kurz vor der

Mitte des zweiten Jahrhunderts*) entstanden ist — nicht zurück. In Kürze dafür den Beweis zu liefern, ist nicht leicht; denn direkte äußere Zeugnisse fehlen, und innere Gründe stehen bei vielen nicht hoch im Kurse. Auch haben die schlagendsten unter ihnen nur für den volle Beweiskraft, der das Gesamtbild geschichtlicher Anschauung anerkennt, aus dem sie stammen. Wie könnte ich aber ein solches hier entwickeln und beweisen? Dennoch werde ich es versuchen, einen Teil der Beobachtungen zusammenzustellen, die hier in Betracht kommen, und von denen ich annehmen darf, daß auch solche Gelehrte sie anerkennen werden, die über die Entwicklung des nachapostolischen Zeitalters anders denken als ich. Was den terminus ad quem betrifft, der übrigens zurzeit nicht zur Frage steht, so mag der Hinweis genügen, daß das Symbol nicht aus der Zeit des brennenden Kampfes mit dem Gnostizismus stammen kann. Eine Kirche, die im Streit auf Leben und Tod mit Marcioniten und Valentinianern stand, kann diese Formel nicht geschaffen haben. Also ist sie, da sie nicht jünger (etwa erst aus der Zeit um das Jahr 200) sein kann, älter. Um wieviel älter? D. Cremer hätte Anhaltspunkte für die Beantwortung dieser Frage gewinnen können, wenn er meine Abhandlung über das älteste Symbol der römischen Kirche in meiner Ausgabe der Schriften der apostolischen Väter (1878) nicht entweder ignoriert oder für unwert gehalten hätte. Er bemerkt — auch die meisten meiner andern Gegner betonen diesen Satz —, daß meine Forschungen denen von Caspari und v. Zezschwitz nichts wesentlich Neues hinzugefügt hätten. Ich bin demgegenüber in der peinlichen Lage, darauf hinweisen zu müssen, daß jene beiden höchst verdienten Gelehrten über das Verhältnis des Symbols zum zweiten Jahrhundert der christlichen Kirche ganz ungenügend orientieren, und daß

*) So habe ich mich ausgedrückt (S. 233).

die oben zitierte Abhandlung allein darüber ausführlicher, freilich immer noch nicht ausführlich genug, belehrt. Der terminus a quo bestimmt sich auf Grund folgender Erwägungen:

a) Der Hirte des Hermas eröffnete seine Mandate, indem er als erstes Gebot lediglich den Glauben an den einen Gott einschärft. Dieses Argument beweist an sich allerdings nichts, weil zu viel; denn der Schluß: also existierte damals die dreigliedrige Taufformel noch nicht, wäre irrig. Hermas selbst zeigt an andern Stellen, daß er den Vater, den heiligen Geist als den ewigen Sohn, und den adoptierten Sohn (den Menschen Jesus Christus) unterscheidet. Aber eben diese Unterscheidung macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß ihm das römische Symbol mit seiner scharfen Unterscheidung des einzigen Gottes-Sohnes und des heiligen Geistes schon vorgelegen hat. Ich wenigstens vermag beides schlechterdings nicht vermittelt zu denken. Hätte aber Hermas ferner so schreiben können, wie er im ersten Mandat geschrieben hat, wenn das Verständnis der Taufformel durch die Ausführung in dem Symbol schon sichergestellt gewesen wäre?*) Ich muß es demgemäß für ganz unwahrscheinlich halten, daß zur Zeit des Hirten das römische Symbol im Gebrauch der Kirche vorhanden war.

b) Nicht nur die abendländischen Valentinianer, die sich an die kirchlichen Glaubensregeln möglichst anschlossen, lehrten in ihren Formeln, daß Christus „durch“ (nicht „aus“) Maria geboren sei (s. Iren. I, 7, 2 und Tertull. de carne 20), sondern auch Justin braucht sehr häufig jene Präposition. Die Zeit kann also nicht weit hinter der Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückliegen, in der in der römischen Kirche jenes „aus“ noch nicht festgestellt war.

*) Dahingestellt lasse ich es, ob die Darlegungen in dem fünften Gleichnis sich mit der symbolischen Geltung des Satzes von der Jungfrauengeburt vertragen.

c) Das römische Symbol erwähnt die Taufe Jesu durch Johannes resp. die Herabkunft des heiligen Geistes bei der Taufe nicht. Daß dieses Stück ursprünglich als höchst wichtig gegolten, ja die Aussagen über Christus eröffnet hat, ist bekannt. Noch Ignatius hat es ad Smyrn. 1 und ad Ephes. 18 aufgenommen.*)

d) Der Ausdruck „seinen eingeborenen Sohn" im Symbol weist auf das vierte Evangelium zurück; wenigstens ist uns eine andre Quelle nicht bekannt.

e) Die scharfe Unterscheidung der Glieder „auferstanden", „aufgefahren" und „sitzend" spricht für das zweite Jahrhundert (s. darüber unten).

f) Die Weglassung der chiliastischen Hoffnung, die doch Justin zur vollen Orthodoxie rechnet, fällt stark ins Gewicht.

Diese Argumente mögen genügen. Ich berufe mich nicht auf den Gesamtcharakter des Symbols (z. B. in seinem Verhältnis zu den „Lehren des Herrn durch Vermittelung der zwölf Apostel"), um zu zeigen, daß das ganze Unternehmen im ersten Jahrhundert höchst auffallend ist und daß es bereits katholische Art an sich trägt; denn dieser Nachweis kann in Kürze nicht geführt werden. Nicht nur fällt die Beweislast dem zu, der das Symbol vor c. 140 ansetzt, sondern man darf auch sagen: der Beweis ist nicht geführt worden und kann nicht geführt werden. Die Berufung auf Irenäus-Polykarp verschlägt nicht; denn daß Polykarp ein formuliertes Symbol besessen und dem Irenäus überliefert hat, davon wissen wir schlechterdings nichts. Auf die sichere und einheitliche Formulierung aber kommt es an; daß einzelne Sätze sehr frühe feste Formen erhalten haben, z. B. der „gekreuzigt unter Pontius Pilatus", darauf habe ich selbst mehr als einmal hingewiesen; aber damit

*) Auch das Fehlen des „Herodes" neben Pontius Pilatus, den ältere Formeln bieten, verdient Erwähnung.

ist weder die Existenz des römischen Symbols noch eines andern ihm gleichartigen angedeutet, geschweige sichergestellt.

4. D. Cremer macht mir einen Vorwurf daraus (S. 7), daß ich in meiner Schrift die Sätze, die ich vor sechzehn Jahren in meinem Artikel „Apostolisches Symbolum“ über den Archetypus der orientalischen Symbole niedergeschrieben, nicht wiederholt habe. Er selbst eignet sie sich an und bemerkt, es sei nicht bekannt geworden, daß irgend ein Grund von irgend jemandem geltend gemacht worden sei, der meine frühern Ausführungen zu entkräften geeignet wäre. Letzteres ist richtig; aber ich selbst habe meine Studien fortgesetzt und erkannt, daß ein orientalischer Symbol-Archetypus für die Mitte, ja noch für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts nicht erreichbar ist. Einzelne gemeinsame Formeln und ein Kerygma von Jesus Christus, dessen Sätze zum Teil, aber nur zum Teil stehend waren, lassen sich bis ins zweite Jahrhundert hinaufführen, aber auch nicht mehr — vor allem kein geschlossenes Symbol. Darum habe ich von dem orientalischen Archetypus absehen müssen. Er ist mir eine Fata Morgana geworden. Will D. Cremer sich dieses Archetypus mit geschichtlichen Nachweisen annehmen, so werde ich ihm gern Rede und Antwort stehen. Nur kommen wir dabei nicht weiter, wenn wir nicht zwischen flüssigem Kerygma, festem Symbol und flüssigen (antignostischen) Glaubensregeln unterscheiden.

5. Seite 9 ff. schreibt D. Cremer: „Auch dies dürfte nicht unter den Titel eines Ergebnisses historischer Forschung befaßt werden dürfen [sic], daß in dem Symbol der heilige Geist nicht als Person, sondern als Kraft und Gabe aufgefaßt sei.“ Meinem Satze, man könne nicht nachweisen, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der heilige Geist als Person geglaubt worden sei, hält D. Cremer entgegen, 1. daß das Symbol „den unwandelbaren Inhalt

der apostolischen Verkündigung im Lapidarstil monumentaler Form hat bewahren wollen, es also gar nicht darauf ankomme, welches Maß von Verständnis die alte Kirche ihrerseits damit verbunden habe", 2. daß Johannes, Paulus und überhaupt die apostolische Verkündigung sich den heiligen Geist nicht nur als unpersönliche Kraft gedacht haben: der Begriff der Persönlichkeit fehlte, aber nicht die Sache. Ich vermag in beiden Entgegnungen nur ein Ausweichen der bestimmten Fragestellung gegenüber zu erkennen. Was sich Paulus oder Johannes gedacht haben, gehört mindestens so lange nicht hierher, als das Symbol selbst eine Antwort gibt. Diese ist aber in der einfachen Zusammenordnung „heiliger Geist", „heilige Kirche", „Sündenvergebung", „Fleischesauferstehung" deutlich genug, und sie wird durch den dogmengeschichtlichen Befund in Bezug auf das zweite Jahrhundert bestärkt. Zwei Hypostasen der Gottheit, nicht drei, sind bekannt. Selbst noch der römische Presbyter Hippolyt am Anfang des dritten Jahrhunderts unterscheidet ausdrücklich zwei göttliche Personen und drei göttliche Ökonomien. Wenn aber D. Cremer S. 10 die montanistischen Streitigkeiten streift, um das Dogma von den drei Personen der Gottheit für jene Zeit zu retten, so läßt sich aus den echten Sprüchen Montans und seiner Prophetinnen leichter abnehmen, daß sie nur eine göttliche Hypostase anerkannt haben als zwei oder gar drei. Die Unterscheidung von Kraft und Hypostase war übrigens, wie die Gnostiker und namentlich Justin (Dial. 128) beweisen, jener Zeit nicht fremd. Justin aber hat nirgendwo in seinem weitschichtigen Dialog Gelegenheit genommen, die persönliche Selbständigkeit des Geistes zu behaupten, wie er die des Logos behauptet hat. Der heilige Geist ist ihm einfach „der prophetische Geist". Wenn endlich D. Cremer in meiner Übersetzung „und an heiligen Geist" den Artikel vermißt, so habe ich natürlich nichts dagegen, ihn in der Übersetzung einzuschalten, vor-

ausgesetzt, daß man ihn auch noch vor „heilige Kirche“ usw. einschaltet. Die Trennung und die verschiedene Behandlung der vier Glieder des dritten Artikels ist, wie auch D. Cremer einräumt, viel später erfolgt, nämlich erst, nachdem das Dogma von der Trinität ausgearbeitet war.

6. Seite 13 wird es mir als eine — allerdings dankbar zu verzeichnende — Inkonsequenz vorgehalten, daß ich bei der Erklärung des Wortes „Vater“ im ersten Artikel auf das apostolische Verständnis zurückgehe, während ich sonst diese Art Erklärung als unhistorisch verwerfe und auch hier bemerke, daß der Verfasser des Symbols den Ausdruck „Vater“ wahrscheinlich nicht nach Matth. 11, 25 ff. und Röm. 8, 15 gedeutet habe. Aber eben nur „wahrscheinlich“ nicht. Nach dem, was ich in meiner lateinischen Abhandlung über den Ausdruck im römischen Symbol (l. c. S. 134) ausgeführt habe, muß es offen bleiben, ob nicht doch das Wort „Vater“ noch evangelisch verstanden ist. Eben deshalb habe ich hier auf das älteste Verständnis Rücksicht genommen, um nicht parteiisch zu erscheinen, sondern dem Symbol alles zu lassen, was ihm geschichtlich irgend gebühren könnte. Das Ausrufungszeichen aber, das mein Gegner zu meinem Ausdruck: „Der Verfasser des Symbols“ gemacht hat, will ich lieber nicht verstehen; denn daß das Symbol offenbart oder durch Inspiration als Zeugnis des heiligen Geistes in der alten Kirche geheimnisvoll entstanden sei, kann D. Cremer nicht meinen.

7. Dem, was ich über „Gemeinschaft der Heiligen“ ausgeführt habe, hätte D. Cremer eine „vorsichtigere Fassung“ gewünscht (S. 13). Ich glaube, den Tatbestand korrekt zum Ausdruck gebracht zu haben. Ich habe 1. bemerkt, daß die Entstehung und der ursprüngliche Sinn jenes Zusatzes am dunkelsten ist, 2. gesagt, daß der Ausdruck zuerst im donatistischen Streit und bei Augustin sich fände, und daß man demgemäß erwarten müsse, er bedeute auch im Symbol dasselbe wie dort, nämlich eine nähere

Erklärung zu „heilige katholische Kirche“, 3. darauf hingewiesen, daß der Ausdruck im Symbol erst in späterer Zeit (und zwar in Gallien) vorkomme und dort durch den ältesten Zeugen als „Gemeinschaft mit den vollendeten Heiligen“ erklärt werde. Demgemäß habe ich es für „sehr wahrscheinlich“ gehalten, daß die Worte im gallischen Symbol wirklich „Gemeinschaft mit den Märtyrern und den besonders Heiligen“ bedeuten sollten (gegen Vigilantius) und ursprünglich keine Explikation des Ausdrucks „heilige katholische Kirche“, sondern eine Fortsetzung desselben waren. Auf die mir wohlbekannte Auslegung des Nicetas von Romatiana bin ich nicht eingegangen, weil ich weder über die Zeit noch über den Ort dieses Bischofs ein Urteil besaß. Aber auch die Tatsache, daß die Gegner der Heiligenverehrung z. Z. des Faustus von Reji die Worte in ihrem Symbol gehabt haben, glaubte ich nicht erwähnen zu dürfen, da sie für die Frage nach dem ursprünglichen Sinn im Symbol gleichgültig ist; denn Faustus hat die Verehrung der Heiligen und Reliquien jedenfalls lediglich eingetragen.

D. Cremer meint nun, die Worte könnten (müßten) biblisch verstanden werden, „und darum bedarf es nicht einer Umdeutung, um sie in dem Symbol belassen zu können, sondern nur desjenigen Verständnisses, das für alle Aussagen desselben nach Augustins oben angeführtem Ausspruch über die Entstehung und den Willen des Symbols maßgebend ist, nämlich die uns die neutestamentlichen Schriften an die Hand geben“. Diese Worte bezeichnen sehr deutlich den prinzipiell verschiednen Standpunkt, den mein Gegner und ich behaupten, erstlich, sofern er sich hier auf Augustins Meinung beruft und sie für maßgebend hält (s. oben S. 269 f.), das Symbol sei ein Exzerpt aus neutestamentlichen Schriften, zweitens sofern er demgemäß den Versuch einer historischen Erklärung der einzelnen Sätze des Symbols aus ihrer Zeit für überflüssig, ja im Grunde

für unstatthaft hält. Die Konsequenzen seines Verfahrens sind unübersehbar: selbst zugestanden, das Apostolikum wäre — auch noch in seinen jüngsten Bestandteilen — ein Exzerpt aus dem Neuen Testament, dürfte man es deshalb nach den Glaubensüberzeugungen der neutestamentlichen Schriftsteller erklären? Die Formeln der Semiarianer waren auch Exzerpte aus dem Neuen Testament: dürfen wir sie deshalb nach dem Neuen Testament auslegen, oder sind wir nicht vielmehr verpflichtet, wenn wir die Dogmengeschichte nicht überhaupt sprengen wollen, sie nach der Theologie des vierten Jahrhunderts zu verstehen? Die abstrakte Auslegung des Apostolikums nach Maßgabe der neutestamentlichen Schriften ist lediglich ein Rest der altkirchlichen Vorstellung, dieses Symbol stamme von den Aposteln. Man sagt das nicht mehr, aber man verfährt so; denn durch den Hinweis, das Symbol sei ein Exzerpt aus apostolischen Schriften, ist augenscheinlich das Recht, bei seiner Erklärung von der Kirchengeschichte abzusehen, noch längst nicht erwiesen.

8. Den eben gewonnenen Grundsatz, das Apostolikum ist nach den neutestamentlichen Schriften zu erklären, wendet D. Cremer nun sofort auf die sogenannte Höllenfahrt an. „Die alte Kirche hat mit der Aufnahme dieses Zusatzes nichts andres getan als einer im Neuen Testament bezeugten Tatsache einen Ausdruck gegeben, der in seiner objektiven, rein geschichtlichen Fassung ebensosehr dem energischen Willen der römischen Kirche entspricht [aber aus dieser Kirche stammt der Zusatz nicht], alle lehrhaft gehaltenen antihäretischen (theologischen) Zusätze auszuschließen, als in seinem Lapidarstil allen übrigen Aussagen vollkommen ebenbürtig ist.“

Ich hatte gehofft, daß D. Cremer wenigstens an diesem exponierten Punkte einer geschichtlichen Betrachtung Raum geben würde; aber auch hier ist sie ausgetilgt. Erstlich bezeugt das Neue Testament mindestens eine vor der Wieder-

erweckung Christi geschehene Höllenfahrt nirgends; zweitens — selbst diese „Tatsache" vorausgesetzt — vermag auch D. Cremer über sie nur zu sagen, daß der Zusatz „in seinem Lapidarstil allen übrigen Aussagen vollkommen ebenbürtig ist". Ja wenn es nur auf den Lapidarstil ankäme — daß die Tatsache selbst allen übrigen Aussagen ebenbürtig ist, scheint auch D. Cremer hier nicht behaupten zu wollen. Was geht uns dann aber die Gleichheit des Lapidarstils an! D. Cremer fährt fort: „Was die alte Kirche sich bei dieser Aussage gedacht hat, ob sie mehr an Eph. 4, 8—10; Koloss. 2, 15 (?) oder wie Rufinus daneben auch an 1. Petr. 3, 19 f.; 4, 6 gedacht hat, interessiert die Dogmengeschichte, uns aber insoweit, als wir bei jedem Punkte des Bekenntnisses unterscheiden müssen zwischen der damit beabsichtigten Reproduktion apostolischer Bezeugung von Tatsachen und tatsächlichem Sachverhalt einerseits und dem in der damaligen Christenheit vorhandnen Verständnis andrerseits." Also die nackte Tatsache soll damals, als der Zusatz entstand, und jetzt gelten, sie soll für den Glauben maßgebend sein — dazu eine Tatsache, die jeder anders versteht! Und warum soll sie maßgebend sein? Hätte wohl irgend ein evangelischer Christ sie für eine maßgebende „Heilstatsache" gehalten, wenn es nicht einigen Bischöfen vor fünfzehnhundert Jahren gefallen hätte, sie in ihr Taufsymbol aufzunehmen? Nein — diese „Tatsache" wird lediglich (und dies in evangelischen Kirchen!) deshalb für maßgebend gehalten, weil sie im Apostolikum steht, wobei jeder allerdings auch von Kirchen wegen die Freiheit hat, über sie zu denken, wie er will! Ist dies evangelischer Glaube und nicht vielmehr der purste Formelglaube, über den wir uns sehr erhaben dünken, wenn wir z. B. über die griechische Kirche mit ihrem traditionellen Glaubensritualismus urteilen? Photius wird gescholten, weil er den Abendländern nicht nur das filioque vorwarf, sondern es ihnen als die größere Häresie anrechnete, daß sie am

heiligen Symbol eine Veränderung vorgenommen hatten: sind wir denn in den evangelischen Kirchen tausend Jahre später, trotzdem uns Luther wieder gelehrt, was Glaube sei, wirklich weiter gekommen?

9. D. Cremer hat sub 7 und 8 die Notwendigkeit einer Umdeutung des symbolischen Ausdrucks abgelehnt: nichts sei umzudeuten; denn aus dem Neuen Testament empfange alles seine rechte Deutung. Aber wie steht es mit der „Auferstehung des Fleisches"? Hier räumt D. Cremer ein: „Der Ausdruck als solcher deckt sich nicht bloß entschieden nicht mit der apostolischen, speziell Paulinischen Verkündigung, sondern steht rein formell betrachtet im Widerspruch mit derselben. Die Abweichung dieses Artikels von dem apostolischen Zeugnis nötigt zu der Frage, ob die Kirche sich dadurch in Widerspruch hat setzen wollen mit der apostolischen Predigt, oder ob sie unbewußt sich in solchem Widerspruch befunden hat." Soweit ist alles korrekt, und ich freue mich, daß D. Cremer den Tatbestand so bestimmt zum Ausdruck gebracht hat. Er erklärt nun die fraglichen Worte für einen „ungeschickten Ausdruck" dessen, was unabweisbarer Bestandteil der apostolischen Verkündigung ist; sachlich liege kein Widerspruch vor. Im wesentlichen bin ich hier mit ihm einig, wenn auch nicht ganz (im zweiten Jahrhundert legte man wirklich auf die Auferstehung des Fleisches, der Knochen und Haut das größte Gewicht). Doch das mag auf sich beruhen. Nur zieht D. Cremer die Konsequenz nicht, die er selbst aufgedeckt hat, daß der Ausdruck entweder umzudeuten oder zu tilgen ist.*) Allerdings verwahrt er sich

*) D. Cremer schreibt: „Die Angabe [Harnacks], daß viele Zeugnisse der ältern Zeit statt Auferstehung des Fleisches „Auferstehung" oder „ewiges Leben" bieten, ist nicht korrekt." Aber diese Angabe ist ganz korrekt. D. Cremer hat wohl an Symbole gedacht und dort die fraglichen Worte nicht häufig gefunden; ich aber sprach von „Zeugnissen". Nach dem Zusammenhang meiner Worte mußte es deutlich sein, daß

hier auch nicht ausdrücklich gegen den Gedanken einer Umdeutung wie zu 7 und 8. Also gibt er an diesem Punkte doch einen gewissen Mangel des Symbols zu.

10. Das von mir über die Himmelfahrt Ausgeführte bestreitet D. Cremer S. 18—22. Er schreibt: „Nicht ein Ergebnis historischer Forschung, sondern prinzipieller Kritik ist es, daß die Differenzierung zu mehreren Akten (Auferweckung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten) einer späteren Zeit angehört. Mit den neutestamentlichen Schriften — und dies ist hier die Hauptsache — steht sie keineswegs in Widerspruch."

Daß die Himmelfahrt mit den neutestamentlichen Schriften „in Widerspruch" stehe, habe ich nicht behauptet; auch die prinzipielle Kritik wäre hier sehr am Platze; aber ich habe sie nicht angewendet. Was ich behauptet habe, hat D. Cremer nicht erschüttert, nämlich daß die Himmelfahrt in der ältesten Verkündigung kein besondres Glied gebildet hat, und daß es sich auf geschichtlichem Wege wahrscheinlich machen läßt, daß sie nicht zur ursprünglichen Verkündigung gehörte.*) Ich habe mich dafür erstlich auf das Fehlen derselben in den drei ersten Evangelien, in dem ersten Korintherbrief, in den Briefen des Klemens, Ignatius und Polykarp und im Hirten des Hermas berufen. Hier beanstandet D. Cremer, daß ich die Himmelfahrt auch im Lukasevangelium vermisse. Er schreibt: „Daß auch der Schluß des Lukasevangeliums ein späterer Zusatz sei, hat bis jetzt die Textgeschichte nicht bewiesen [habe ich auch nie behauptet]. Ich vermute, daß Harnack etwas andres

---

diese Zeugnisse nicht in Symbolen, sondern in den ältesten Schriften zu suchen sind.

*) Ich habe mich übrigens so behutsam wie möglich ausgedrückt und die Erörterung dieses Punktes mit den Worten (s. oben S. 246) begonnen: „Nicht sicher zu fassen, aber doch nicht zu übergehen ist noch eine Abweichung von der ältesten Predigt, es ist die besondre Hervorhebung der Himmelfahrt."

im Sinne hat als textgeschichtliche Forschung, nämlich Quellenforschung. Oder sollte es sich um eine neue, bisher nicht bekannt gegebene Entdeckung auf dem Gebiete der Textgeschichte handeln?" Um eine alte Erkenntnis handelt es sich, die D. Cremer wohl nur augenblicklich entfallen ist. Ein Blick auf eine kritische Ausgabe des Neuen Testaments, auf Tischendorfs Octava oder auf Westcotts und Horts Edition, wird ihn daran erinnern, daß die Worte in Lukas 24, 51: καὶ ἀνεφέρετο εἰς οὐρανόν — das einzige Zeugnis der Himmelfahrt in diesem Evangelium — in den Ausgaben als späterer Zusatz getilgt sind. Sie sind zwar relativ gut bezeugt und jedenfalls sehr alt, aber da Sinaiticus (erste Hand), viele lateinische Zeugen und Augustin sie nicht bieten, so ist kein Verlaß auf sie. In Bezug auf Paulus (1. Kor. 15) bemerkt D. Cremer: „Daß Paulus den, der auferstanden und den Jüngern erschienen ist, als den nunmehr zur Rechten Gottes Erhöhten weiß, schließt die Entrückung des durch die Auferstehung in das Leben und zu den Seinen Zurückgekehrten ein, und daß diese Entrückung identisch sein soll mit der Auferstehung, ist nicht Ergebnis historischer Forschung, sondern eine Hypothese, welche in prinzipieller Beurteilung und Kritik der Tatsachen der Geschichte Jesu ihre Wurzel hat." Durch diese Bemerkung wird die Streitfrage verschoben: nicht darum handelt es sich, was sich Paulus implicite oder explicite gedacht, sondern darum, ob er die Himmelfahrt neben der Auferstehung besonders erwähnt hat. Das hat er nicht getan, und deshalb ist es eine einfache Eintragung, wenn man behauptet, er müsse um eine leibliche Himmelfahrt (um diese handelt es sich, nicht um irgend eine „Entrückung") gewußt und diese für eine „Heilstatsache" gehalten haben. Zweitens hatte ich mich auf das Zeugnis des Barnabasbriefes berufen, der Auferstehung und Himmelfahrt auf einen Tag verlegt. D. Cremer erwidert: „Wenn dies unzweifelhaft die Meinung der Stelle 15, 9 wäre, so würde

es eine absolut vereinzelte Annahme des Verfassers sein, gegen die geltend gemacht werden muß, daß nirgends im kirchlichen Altertum der Sonntag zugleich als Feier der Himmelfahrt erscheint. Geschichtlichen Wert hat diese Notiz eben wegen ihrer Verbindung mit der Sonntagsfeier nicht einmal als Überbleibsel einer abweichenden Tradition.“ Demgegenüber bemerke ich: 1. D. Cremer hat nicht angegeben, wie man die Stelle im Barnabasbrief anders verstehen kann; 2. vereinzelt ist die Nachricht nicht (s. jetzt auch das Petrusevangelium; noch anderes kommt in Betracht), aber die Angabe der Apostelgeschichte, Jesus sei vierzig Tage nach der Auferstehung gen Himmel gefahren, ist vereinzelt; 3. daß im Altertum nirgends der Sonntag als Festtag der Himmelfahrt erscheint, wäre nur dann ein nennenswertes Argument, wenn es in der ältern Zeit überhaupt einen Festtag der Himmelfahrt gegeben hätte. Ganz besonders verächtlich behandelt D. Cremer meinen Hinweis darauf, daß in alten Zeugnissen achtzehn Monate zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gelegt werden. Er nennt ihn „eine Mitteilung, die wie nur eine die Unkundigen zu verblüffen imstande ist“; denn ich hätte „es unterlassen, dasjenige mitzuteilen, was den Wert dieser Notiz zur Genüge charakterisiert, nämlich daß sie gnostischen Kreisen entstammt und mit gnostischen Spekulationen über Äonenreihen zusammenhängt (Iren. I, 8, 2; 30, 14)“. Allein demgegenüber ist zu sagen: 1. Daß die Angabe mit Spekulationen über Äonenreihen zusammenhängt, ist nicht erwiesen; 2. geschichtliche Nachrichten sind damit noch nicht als für die große Kirche unerheblich diskreditiert, daß wir sie in gnostischen Kreisen antreffen, am wenigsten wenn diese Kreise valentinianische waren; 3. daß diese Nachricht gnostischen Kreisen entstammt, ist ungewiß, ja unwahrscheinlich: sie findet sich nämlich keineswegs nur dort, wo D. Cremer sie angetroffen hat, nämlich bei dem Valentinschüler Ptolemäus und den Ophiten, sondern auch

in der „Himmelfahrt des Jesajas“ (und höchst wahrscheinlich bei dem Valentinschüler Herakleon). Alles, was D. Cremer sonst noch beibringt, um die Himmelfahrt als einen ursprünglichen Bestandteil der ältesten Verkündigung zu erweisen, sind verständige Erwägungen darüber, daß eine leibhaftige Auferstehung eine Himmelfahrt fordere, und daß diese deshalb von Anfang an ein besondres Stück des Glaubens gebildet haben müsse; aber D. Cremer ersetzt damit nur das fehlende geschichtliche Zeugnis: Auferstehung und Erhöhung sind in der ältesten einhelligen Verkündigung nachweisbar, nicht aber Auferstehung und Himmelfahrt. Die Wolke von Zeugen aus dem Neuen Testament, die mein Gegner S. 21 f. glaubt anführen zu dürfen, bitte ich genau zu prüfen; man wird finden, daß sie für die von mir scharf gestellte Frage belanglos sind. Es bleibt also dabei, daß man aus historischen Gründen sich genötigt sieht, zu erklären: Die Himmelfahrt hat nicht wie der Kreuzestod und die Auferstehung von Anfang an ein besondres Stück in der Verkündigung von Christus gebildet, so gewiß man von Anfang an von einer Erhöhung oder von einer Rückkehr Christi zum Vater gesprochen hat.

11. Ich komme schließlich zu dem Hauptstück, der Geburt aus der Jungfrau. Die Art, wie D. Cremer hier die Kontroverse geführt hat, kann ich nur tief bedauern. Erstlich will er auch hier eine historisch-kritische Frage überhaupt nicht wahrnehmen und hat für das Gewissen des Historikers keine Nachempfindung, zweitens spielt er die ganze Frage sofort auf das Gebiet der Christologie und zwar der Präexistenz über. Ich bin diese Weise der Polemik von der großen Zahl meiner Gegner her gewöhnt; aber es befremdet mich, auch D. Cremer in ihren Reihen zu sehen. Ich hatte mich zu ihm eines Bessern versehen; denn diese Verschiebung der einfachen Fragestellung ist historisch und theologisch betrachtet verwerflich. Historisch aber ist sie doppelt verwerflich; denn noch ist das

Urteil nicht widerlegt, daß die Vorstellung von der persönlichen Präexistenz Christi und die Vorstellung der Entstehung des Gottessohns aus wunderbarer Einwirkung des heiligen Geistes auf eine Jungfrau ursprünglich zwei verschiedene, sich widersprechende Überzeugungen oder sich widersprechende Versuche sind, das wunderbare Wesen Jesu zu entschleiern. Nachträglich kann man ja wohl durch dogmatische Kunst beide Anschauungen miteinander vereinigen, wie sie in der Tat bald vereinigt worden sind; aber wie sie ursprünglich verschieden sind, so sind sie es auch in der Sache. Wer an der Präexistenz Christi festhält, der kann nicht glauben, daß der Sohn Gottes durch das Wirken des heiligen Geistes in der Jungfrau erst geworden sei, und wer an dieses Gewordensein durch den heiligen Geist glaubt, der gibt damit die Präexistenz in realistischem Sinne preis. Aber auch wenn es anders wäre — und geschichtlich ist es ja anders geworden —, wo liegt das Recht, das Dogma von der Jungfrauengeburt so zu verteidigen, daß man zur Verteidigung der Präexistenz übergeht? Ich vermag hierin nur die Verhüllung einer Schwäche zu sehen. Um das physiologische Wunder der Jungfrauengeburt handelt es sich beim Wortlaut des Apostolikums, und zunächst um nichts andres. Mit jenem Wunder wird eine geschichtliche Tatsache behauptet, und solche Tatsachen unterliegen der geschichtlichen Kritik. Ich verstehe es daher nicht, wie D. Cremer sagen kann, die Frage sei keine historische Frage. In Wahrheit kann auch er nicht umhin, nachdem er eine längere dogmatische Digression gemacht hat, auf die Frage als auf eine historische einzugehen. Die fünf Gründe, die ich beigebracht habe, vermag er nicht zu entkräften; denn die allgemeine Bemerkung: „die Menge der Gründe steht in der Regel in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Beweiskraft," wäre eine sonderbare Entkräftung. D. Cremer zieht sich vielmehr darauf zurück, daß das „empfangen vom heiligen

Geist, geboren von der Jungfrau Maria" sachlich begründet sei, und daß die Frage, aus welcher Quelle die beiden Evangelien dies geschöpft haben, für die Sache nichts austrage. Wenn er sich gegenüber einer erzählten geschichtlichen Tatsache und noch dazu einer wunderbaren und noch dazu einer solchen, deren Quelle man nicht kennt — ich glaube sie allerdings zu kennen: Jesaj. 7, 14 —, wirklich damit beruhigt, daß sie „sachlich" begründet sei, und sie deshalb für zuverlässig hinnimmt, so läßt sich dazu nichts bemerken. Doch bleibt auch auf diesem Standpunkte die Frage eine historische; D. Cremer löst nur die historische Frage durch eine dogmatische Erwägung, die ihm so sicher ist wie ein historisches Zeugnis, ja sicherer als ein solches. Auf diesem Wege vermag ich ihm nicht zu folgen.*) Hier enthüllt sich ein Gegensatz des Glaubens, der Methode und der Kritik, der eine genauere Darlegung erheischt. Ich versuche sie im fol-

*) In welchem Maße D. Cremer der bestimmten Frage, die Jungfrauengeburt betreffend, ausgewichen ist, zeigt folgender Satz auf S. 29: „Sollte aber ein Ausdruck in Harnacks jüngster Schrift, was ich nicht annehme, dahin zu verstehen sein, daß der Satz »empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria« in der Verkündigung Jesu selbst nicht zu finden sei, so müßten zunächst Worte wie Joh. 8, 58; 16, 28; 17, 5 aus der Welt geschafft werden, ehe diese Behauptung aufrecht erhalten werden könnte." Allein an den drei Stellen, die D. Cremer hier aufgeführt hat, ist von der Jungfrauengeburt schlechterdings nicht die Rede. Die erste lautet: „Ehe denn Abraham ward, bin ich"; die zweite: „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt," und die dritte: „Vater, verkläre mich bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Man kann sich gläubig zu dem Inhalte dieser Stellen bekennen und doch die Geburt aus der Jungfrau, die sie nicht enthalten, dahingestellt sein lassen. Von der Geburt ohne Zutun eines Mannes spricht Johannes übrigens an einer Stelle wirklich — D. Cremer hat diese Stelle auffallenderweise nicht angeführt. Hier faßt der Evangelist eine solche Geburt als ein Bild und behauptet, alle Gottes-Kinder seien so geboren (1, 13): „nicht von dem Geblüt, noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott."

genden zu geben, nachdem ich im vorstehenden alle Einwürfe widerlegt zu haben glaube, die D. Cremer gegen meine Ausführungen im einzelnen gerichtet hat.

---

2. Die prinzipiellen Sätze D. Cremers.

Alle Nebenfragen mögen hier beiseite bleiben. Ich halte mich an die drei Sätze D. Cremers, die ich oben aufgeführt habe, und die er selbst als den entscheidenden Inhalt seiner Schrift hervorgehoben hat. Ich will dabei das Maß der Übereinstimmung, das zwischen uns besteht, bezeichnen; denn sonst ist jeder Kampf fruchtlos.

1. Der erste Satz lautete: „In dem gegenwärtigen Streite um das apostolische Glaubensbekenntnis handelt es sich weder um neue Ergebnisse, noch überhaupt um Ergebnisse historischer Forschung."

Daß es sich nicht um neue Ergebnisse handelt, habe ich selbst von Anfang an ausgesprochen, und es mögen daher auch hier meine Arbeiten über das apostolische Symbol im zweiten Jahrhundert beiseite bleiben. Andre mögen darüber urteilen, ob sie Wertvolles enthalten. Aber um so bestimmter muß ich es aussprechen: es handelt sich bei dem Streite um Ergebnisse historischer Forschung. Der Streit ist auf ein andres Gebiet hinübergespielt worden, weil man es überhaupt nicht zugeben will, daß die geschichtliche Erkenntnis in der Religion — auch zu ihrer Berichtigung — eine Rolle spielt, und es doch auch nicht offen in Abrede stellen darf. Hier liegt die ganze Schwierigkeit unsrer gegenwärtigen Situation. Bis zum achtzehnten Jahrhundert begründete man die Religion aus der Überlieferung; im achtzehnten aus der Vernunft, in der ersten Hälfte des neunzehnten aus der Spekulation — die Geschichte spielte hier überall letztlich nur die Rolle der Magd; denn immer

kannte man höhere Instanzen, vor denen sie zurückzutreten habe. Was ein Kardinal offen auszusprechen den Mut hatte: „Man muß die Geschichte durch das Dogma aufheben“, das war und ist für Tausende die selbstverständliche Richtschnur ihres Verfahrens. Aber langsam hat sich die Frage: „Was ist geschichtliche Wirklichkeit gewesen?“ und die Einsicht, daß diese Frage nur mit geschichtlichen Mitteln zu beantworten ist, Bahn gebrochen. Nun kann man sie nicht mehr totschlagen. So wenig die Methode reiner Erkenntnis der Natur durch Naturphilosophie ersetzt werden kann, so wenig kann die Einsicht, daß die Geschichte der geschichtlichen Erkenntnis gehört, mehr geraubt werden. Die Religion, sofern sie mit einer Geschichte in der Welt steht, macht davon keine Ausnahme. Darum sind Sätze wie die: „gehörte die Himmelfahrt Jesu der ursprünglichen christlichen Verkündigung an?“, „wie sind die Zeugnisse für sie beschaffen?“, „auf welchen Grundlagen ruht die Überlieferung, daß Jesus nicht Josephs Sohn gewesen sei,“ unzweifelhaft historische Fragen, die nur auf historischem Wege gelöst werden können. Sagt die geschichtliche Untersuchung — vorausgesetzt, daß sie sich nicht irrt —, daß die Zeugnisse unsicher und unzureichend sind, so kann keine Kunst, keine Philosophie, keine Dogmatik sie sicher und zureichend machen; denn die Fähigkeit ist keinem Menschen geschenkt, eine Tatsachenfrage a priori zu entscheiden. Der römische Stuhl hat sich zwar auch diese Fähigkeit angemaßt; aber er hat sich überhaupt ins Übermenschliche gestellt. Jene Fragen aber sind die eigentlichen Hauptfragen in dem gegenwärtigen Streit. Also handelt es sich bei ihnen um historische Fragen und bei ihrer Beantwortung um Ergebnisse historischer Forschung. Jede andre Antwort ist unstatthaft. Ich kann auch nicht finden, daß D. Cremer wirklich Ernst damit macht, jene Fragen aus der Geschichte auszuweisen; denn täte er das, so müßte er auch von den biblischen Zeugnissen absehen

und, wie gewisse Hegelianer, die Fakta einfach konstruieren. Dazu hat er wohl einen schüchternen Ansatz bei der Jungfrauengeburt gemacht; aber auch nicht mehr. Also soll letztlich doch das geschichtliche Zeugnis gelten, d. h. die Geschichte, und die Frage ist nur die, ob das Zeugnis vollgiltig ist oder nicht. Daß aber geschichtliche Zeugnisse nur nach einer Methode geprüft werden können, und daß eine Kritik, die in der Mitte anhebt oder plötzlich Halt macht, eine Kritik unter der Kritik ist, wird D. Cremer gewiß selbst bekennen.

Seinem ersten Satze stelle ich daher den Satz gegenüber: In dem gegenwärtigen Streit um das apostolische Glaubensbekenntnis handelt es sich um das Recht der geschichtlichen Forschung, in der Kirche zugelassen und gehört zu werden. Wird dieses Recht negiert, so wird das Recht der Reformation negiert; denn diese, die aus dem Glauben und der Kritik an der Überlieferung geboren ist, wäre in diesem Fall eine beklagenswerte Revolution gewesen.*)

2. Der Streit ist wider meine Absicht auf das Gebiet des Glaubens hinübergespielt worden, und ich folge dem. Der zweite Satz D. Cremers lautet: „Denn die Frage nach der Person Christi oder die Frage, wer und was Jesus ist, kann nimmermehr auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung entschieden werden."

Diesen Satz muß ich zu den gefährlichen, halbwahren Sätzen rechnen, vor denen man sich hüten sollte. So wie

*) In den neutestamentlichen Einleitungen, in den Kommentaren zu Matthäus und Lukas und in dem „Leben Jesu" ist die Geschichtlichkeit der Erzählung von der Jungfrauengeburt unzählig oft in den letzten fünfzig Jahren bestritten worden, und es gab nicht mehr Anlaß zu einer kirchlichen Erregung. Wenn dieselbe Erzählung aber in Anknüpfung an das Apostolikum bestritten wird, erhebt sich ein Sturm. Wie soll man die Tatsache deuten? Soll es eine doppelte Wahrheit geben? oder soll man in der evangelischen Kirche die geschichtliche Erkenntnis verhüllen?

er lautet und in allen seinen Konsequenzen durchdacht, kann ihn nur entweder der Schwarmgeist oder der Katholik oder ein spekulativer Religionsphilosoph (Hegelscher Färbung) vertreten. Der Schwarmgeist braucht die Geschichte nicht; denn er schöpft alles aus innerer Offenbarung. Der Katholik kann sie entbehren, denn er hält sich an das Christusbild, welches die Kirche ihm zeigt, und vertraut darauf, daß die Autorität der Kirche die Wahrheit des Bildes garantiere. Der spekulative Religionsphilosoph endlich kann die Geschichte dahinten lassen, denn wenn er die Möglichkeit und Notwendigkeit der Idee der Gottmenschheit konstruiert hat, ist er beruhigt. Aber wir evangelische Christen brauchen die Geschichte; denn wir wollen keinen andern Christus, und kein andrer kann uns helfen, als der wirkliche, geschichtliche Christus, dessen Wort wir noch eben vernehmen, und dessen Züge wir in unser Herz aufnehmen können. Wir haben ihn kennen und lieben gelernt aus der Verkündigung unsrer Kirche; aber wenn wir nun zur Mündigkeit erwachen — wem wird die Frage erspart: Weißt du auch, an wen du glaubst? und kannst du davon überzeugt sein, daß er so ist, wie du ihn glaubst? Es gibt viele lautere und treue Christen, die nie zu dieser Frage kommen: sie haben durch Christus den Zugang zu ihrem Gott gefunden und wissen sich geborgen. Aber wie steht es mit den andern? Dürfen wir ihnen die Frage abschneiden? und haben wir einen andern Weg, auf den wir sie weisen können, als den: Forschet seinem Selbstzeugnis nach und prüfet, was seine Zeugen von ihm gesagt und welche Wirkungen sie von ihm erfahren haben; euer Streben, den wirklichen Christus zu erfassen, ist recht und gut; erstickt es nicht durch irgendwelche Beruhigungen und Beschwichtigungen, die ihre Kraft doch bald wieder verlieren.

Und so sollen sie Christus als ihren Herrn finden? Nein, gewiß nicht. Hier weiß ich mich mit meinem Gegner

einig, wenn er sagt: „Nicht der historischen Forschung kommt es zu, das letzte Wort über Christus zu sprechen.“ Nur würde ich mich anders ausdrücken. Nicht um das letzte Wort handelt es sich, sondern um ein ganz neues Wort. Innerhalb der geschichtlichen Frage kann nur die geschichtliche Untersuchung Aufschluß geben: versagt sie, so versagt hier überhaupt alles. Aber daß dieser Christus, wie ihn die Geschichte vorstellt, als mein Herr und Erlöser geglaubt und ergriffen wird, das bringt gewiß keine geschichtliche Erkenntnis zuwege, sondern hier gilt, was Luther im Eingang der Erklärung des dritten Artikels gesagt hat, und was der Apostel noch kürzer zusammengefaßt hat: „Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist.“ Ein Christenmensch ist ein Mensch, der die Erfahrung gemacht hat: „An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd; was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert.“ Diese Erfahrung liegt über allem Zwang, den geschichtliche Erkenntnis ausübt.

Aber, wie unsre Bekenntnisschriften sagen, der heilige Geist wirkt durch das Wort, d. h. durch die Predigt von Christus. Nun ist's gewiß mit diesem Wort so herrlich bestellt, daß schon ein Strahl aus ihm einen Menschen ergreifen und aus der Zerstreuung und dem selbstischen Wesen zur Umkehr und zu Gott führen kann. Aber die christliche Gemeinschaft kann auf die Dauer nur bestehen und gesund bleiben, wenn das Wort lauter und rein gepredigt wird. Lauter und rein — es gab eine Zeit, in der diese Forderung erfüllt schien, wenn man Bibelstellen zusammenstellte und sie nach der analogia fidei erklärte. Heute ist es nicht mehr so. Wir haben gelernt, was Geschichte ist und geschichtliche Zeugnisse. Deshalb hat die Forderung, daß man auf festem Boden stehen müsse, einen andern Sinn als früher. Wir denken heute bei „lauter und rein“ auch, ja in erster Linie, an „geschichtlich zuverlässig“; sonst ist uns alles dahin. Damit sind wir wieder bei der

Geschichte und der reinen Erkenntnis der Geschichte; wir werden sie nicht los, und sie läßt uns nicht los; denn wir wollen nicht von unsern Gedanken oder von falschen Tatsachen leben, sondern von dem, was gewiß ist. Das ist der Grund, warum wir geschichtliche Kritik üben — auch aus einem entscheidenden Interesse des Glaubens geschieht es. D. Frank freilich meint, „wir schielten ängstlich hinüber auf den wirklichen oder vermeintlichen Wahrheitsbesitz der natürlichen Erkenntnis“. Wir schielen nicht bloß hinüber, sofern er ein wirklicher ist, sondern wir fassen ihn fest ins Auge, weil wir gewiß sind, daß alle Wahrheit, auch die „natürliche“, von dem Gott der Wahrheit stammt und keine Wahrheit ungestraft überhört wird. Auf die merkwürdige Vorhaltung D. Cremers aber, der „Historizismus“ sei nur eine andre Form der römischen Methode, die alle diejenigen, die der wissenschaftlichen Forschung nicht zu folgen und sie nicht zu kontrollieren vermögen, zur fides implicita verdamme und nur der geistigen Aristokratie eine fides explicita ermögliche; das Christentum sei aber keine Religion für die Aristokratie der Theologen, und die Frage: was dünket euch um Christo? könne von jedem, der nur guten Willens ist, entschieden werden — erwidere ich, daß D. Cremer auf keine Weise den Unterschied verschiedener Stufen christlicher Erkenntnis aus der Welt schaffen kann, daß er aber hier ganz Disparates in eins gesetzt hat. Wäre die christliche Religion nichts andres als Glaube an eine geschichtliche Person, so hätte er freilich recht: der vollkommene Historiker wäre der vollkommene Christ; aber sie ist Religion. Sie hat es deshalb letztlich mit nichts andrem zu tun, als daß die Seele ihren Gott finde und ihn halte. Das Wort: „Du Herr hast uns auf dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir“, gilt von allen Menschen. Findet ein Mensch durch ein Wort, das ihm in die Seele fällt, den lebendigen Gott, erlebt er in sich durch die Gnade

Gottes, wie sie in der christlichen Gemeinschaft verkündigt wird, jene Umkehr, die ihn aus der Schuld und dem elenden Treiben der Welt herausführt, und hält er sich nun zu Gott als seinem Vater und dem Fels seines Lebens, so ist er ein Christ, mag seine Kenntnis von Christus noch so unvollkommen sein. Ein Religionslehrer in Worten wird er vielleicht nicht sein können trotz seiner fides explicita; aber sein Leben wird eine deutliche und kräftige Predigt sein. In Summa: der Unterschied von fides explicita und implicita wird, auf die Religionslehre gesehen, immer bestehen bleiben; aber im evangelischen Sinn hat auch das kananäische Weib nicht die fides implicita, sondern den rechten Glauben besessen. Aber nur der „Historizismus“ schützt unsre Kirche davor, daß ihr Glaube nicht von Schlinggewächsen überwuchert wird; der einzelne Christ, auf den verschiednen Stufen der Erkenntnis und Bildung, kann auch unter dem Schutt von hundert falschen Überlieferungen und Lehren, die er für wahr hält, ein freies Gotteskind werden und bleiben, wie er umgekehrt, ohne Verständnis für den ganzen Reichtum religiöser Erkenntnis, von einem Worte Gottes zu leben vermag. Dem zweiten Satze D. Cremers stelle ich daher den Satz gegenüber: Die Frage, wer und was Jesus ist, kann — wenn die kirchliche Überlieferung über ihn an irgend einem Punkte erschüttert ist — nur auf dem Wege und mit den Mitteln historischer Forschung festgestellt werden; aber die Überzeugung, daß dieser geschichtliche Jesus der Erlöser und der Herr ist, folgt nicht aus der geschichtlichen Erkenntnis, sondern aus der Sünden- und Gotteserkenntnis, wenn ihr Jesus Christus verkündigt wird.

3. Der dritte Satz D. Cremers lautete: „Ist das die eigentliche Frage, wer und was Christus sei, so richtet sich nach ihrer Entscheidung auch die Kritik des Symbols“.

In diesem Satz, der das Ergebnis aus den beiden ersten zieht, wird das Symbol, das doch eine historische Urkunde

ist, aus aller Zeit herausgehoben. Es soll als ein Bekenntnis betrachtet werden, das vollständig und rein verkündigt, was das Evangelium sagt, einerlei, ob das wirklich mit dem historischen Befunde des Symbols stimmt. Daß ich ein solches Verfahren geschichtlich nicht für statthaft halte, habe ich bereits ausgeführt. Unter dieser Bedingung könnte man sich auch auf das Tridentinum verpflichten lassen. Aber diese Seite der Sache mag hier auf sich beruhen; ich gebe sogar zu, daß, solange wir nicht ein kurzes evangelisches Bekenntnis haben, es — innerhalb des praktischen Gebrauchs — angezeigt ist, Luther zu folgen und das Symbol evangelisch zu verstehen. Aber D. Cremer macht von dieser kirchengeschichtlichen Erlaubnis einen sehr weitgehenden Gebrauch, indem er die Präexistenz Christi als den Hauptinhalt des Symbols erscheinen läßt, und indem er andrerseits den Gegnern ein bereits formuliertes Symbol unterschiebt, um mit der triumphierenden Frage zu enden: „Wird man dann noch wagen zu bekennen: ich glaube an eine Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben?“ Über jenes noch ein kurzes Wort; über das erfundene Symbol möchte ich schweigen, da dieses Symbol nicht meines ist.

Die Präexistenz — ich erkläre zunächst offen, daß es mir schwer wird, darüber zu schreiben, zumal in einer Streitschrift. Einen Spruch, wie den: „Selig sind die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen“ zu bedenken, ist mehr wert als alle theologischen Erwägungen über die Präexistenz. Auch hat Jesus Christus nicht das Geheimnis seiner Person in den Mittelpunkt des Evangeliums gestellt, sondern Gott den Vater und sich selbst, wie er menschlichem Auge und Ohr und menschlichem Sinn zugänglich war. Und die Seligkeit hat er denen zugesprochen, die den Willen seines Vaters im Himmel tun, nachdem sie den Vater am Sohne erkannt haben. Dennoch bin ich weit entfernt, gering von den Gedanken zu denken, die in der Vorstellung von der „Präexistenz“ einen Ausdruck gefunden

haben. Sie führen bis in das innerste Heiligtum der Religion hinein.

Es handelt sich hier aber nicht um ein historisches Urteil — mit der gemeinen Geschichte hat die Frage gar nichts zu tun —, auch nicht um ein Urteil aus der Region des Verstandes, sondern um ein Urteil des Glaubens und um ein Zeugnis aus der Welt des innern Lebens. Schon das Bekenntnis „Christus mein Herr" ist ein solches. Man soll es nicht anders auf die Lippen nehmen, als indem man die Schauer der Majestät Gottes und den Reichtum seiner Liebe empfindet, sonst ist's eine lose Rede und eine klingende Schelle. Ich fühle einen heißen Schmerz, indem ich in Zeitungsinseraten und Massenkundgebungen die tiefsten und höchsten Bekenntnisse des christlichen Glaubens zornig oder kaltblütig ausgesprochen lese; denn dadurch werden sie profaniert: wieviel wirkliches christliches Leben und wahrhaftiger Reichtum in Gott steht denn hinter dieser Bewegung der Lippen? Sind die alle, die jetzt laut bekennen: „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren", innerlich berechtigt, ihren Namen unter dies Bekenntnis zu setzen? Ich habe Männer gekannt und kenne sie noch, die es durften, auch in Zeitungen durften; denn ihr ganzes Leben war erfüllt von diesem Glauben. Aber sollten ihrer so viele sein? Wäre ein demütiges Bekenntnis, das wirklich Ausdruck des eignen innern Lebens ist, nicht mehr, wenn es gilt Unglauben, vermeintlichen oder wirklichen, zurückzuweisen? Ich glaube hierin mit D. Cremer nach dem, was er S. 39 geschrieben hat, einig zu sein. Zur Sache aber mag mit der Zurückhaltung, die ein solches Wort fordert, folgendes gesagt sein: Wer an einen persönlichen Gott glaubt und in ihm lebt, der stellt nicht nur die Geschichte des eignen Lebens, sondern auch das Stück Menschheitsgeschichte, das er kennt, unter dieses Licht und schaut sie unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit an. Er

bekennt mit dem Psalmisten: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war," und er versteht, was der Apostel meint, wenn er spricht: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." Wer aber Gott als seinen Vater in Christus gefunden hat und darum Christus als den Herrn bekennt, der ist gewiß, daß hier das Geheimnis entschleiert ist, das wir an unsrer eignen Seele als Bestimmung ahnen, daß wir nicht in die Zeit gehören, sondern in die Ewigkeit: wir sollen das werden, was er war und ist, ein Mensch der Ewigkeit, dessen inneres Leben Gott ist. Der Glaube an Jesus Christus kann nicht der rechte sein, der nicht im Fortgang seiner Erkenntnis auf diese Erkenntnis, die über aller „natürlichen" Geschichte liegt, geführt wird und sie als ein teures Gut festhält. Aber wie unfähig sind Verstand und Phantasie, dies Geheimnis zu fassen! Wie verschiedenartig haben es schon die ältesten Zeugen beschrieben, von jenem Wort aus dem ersten Petrusbrief an: „Der zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward," bis zu dem Johanneischen: „Im Anfang war das Wort!" Nicht auf die Fassung kommt es an, sondern auf die Ehrfurcht, mit der man das Geheimnis der Person Christi umfaßt und das eigne Leben unter den Geist Christi beugt. Er ist der Sohn Gottes, und wir kennen ihn nur als den zu uns Gekommenen, der nicht von uns ist, obschon er unser Bruder ist. Nicht die Natur bindet oder trennt unter geistigen Wesen, sondern das, was wir den innern Menschen nennen. In der Natur ist er uns gleich; aber der Christus „nach dem Geist" ist ein andrer als wir: unser Herr. Mehr vermag ich nicht zu sagen; denn wer ohne Erfahrung oder Empfindung hier etwas sagen wollte, wird zum Sophisten; ich will aber gerne jedem lauschen, der mit Erfahrung und Empfindung hier mehr zu sagen versteht. Nur daß er uns nicht mit einer Formel binde und meine, er habe das Rätsel gelöst und den absoluten Ausdruck gefunden. Es ist nicht nötig,

es ist nicht möglich, daß das Wahre, von dem unsre Seele lebt, sich in einer Formel verkörpere; schon genug, wenn es uns innerlich ergreift und dauernd für die Ewigkeit stimmt. Wenn eine einzige Sünde ein ganzes, reiches, imposantes Leben zu zertrümmern vermag, und umgekehrt ein Strahl Gottes ein armes und gebrochenes Leben erträglich machen, ja in Freude verwandeln kann, so ist es gewiß, daß das Gute, trotz allem Schein, der dagegen spricht, die Herzen und damit die Welt regiert, und daß das Böse das einzige Übel ist. Jenes Gute aber ist nicht eine Abstraktion, sondern ist nur als persönliches Leben und persönlicher Wille vorhanden. Wir ahnen es in vielen Menschen; aber aufgegangen ist es uns als eine und als unsre Wirklichkeit in Jesus Christus. Eben darum stellen wir ihn auf die Seite Gottes und nicht auf die Seite der Welt. Dort sehen wir ihn stehen, wo Gott das Weltall aufgerichtet und die Menschheit geschaffen hat, um das Reich der Geister zu sich zu führen.

Wem die Herrlichkeit des christlichen Glaubens nicht aufgegangen ist, der hält das für eine Torheit, und ich fürchte, auch manche von denen halten es für eine Torheit, die, wo sie ihre dogmatische Formel nicht vernehmen, nichts hören, als Nein oder eine grundlose Rede. Hat doch noch neulich ein hervorragender orthodoxer Theologe das übermütige Wort wider uns ausgesprochen, unser christlicher Glaube beruhe auf einer „Suggestion“, da wir den breiten scholastischen Untergrund verwerfen, den er teils übernommen, teils mit vieler Kunst und Mühe sich selbst gezimmert hat. Wir lassen uns das böse Wort gefallen, wie auch das andre vom „Historizismus“. Solange sie uns nicht verstehen, mißverstehen sie uns immer noch am wenigsten, wenn sie uns mit Historizismus und Suggestion schelten.

Ich bin zu Ende — man kann in der Religion nicht alles sagen; denn sie ist ein Leben, und ein gutes Stück

dieses unsers Innenlebens ist uns selber ein Geheimnis. Aussprechen sollen wir nur, was den andern zugute kommt; das Tiefste müssen wir für uns behalten; aber Gott gebe, daß es auf das, was wir tun, wie der milde Schein einer verborgnen Sonne seinen Glanz breite. Was wir sagen können, das wechselt mit den Zeitaltern in seinen Formen, wenn auch der Gehalt derselbe bleibt. Wir sind eben jetzt wieder in einer Krisis; umso ängstlicher klammern sich viele der Besten an die Formeln. Diese Formeln mögen bleiben, solange noch ein Tropfen Leben in ihnen ist; aber das intellektualistische Zeitalter der Religion wird doch abgelöst werden durch ein andres, das freier sein, aber es dem einzelnen schwerer machen wird, dem Ernst der Religion zu entfliehen. Unterdessen haben wir Theologen die Aufgabe, den christlichen Glauben sowohl in seinen alten Formen zu deuten und verständlich zu machen, als den gebieterischen Winken der Geschichte zu folgen und in neuer Weise alte Wahrheit zu lehren. In der Bemühung um jene Aufgabe weiß ich mich mit meinem Gegner in mancher Hinsicht einig, während ich zugleich, wie er, schmerzlich den Verzicht empfinde, zu voller Einigkeit zu gelangen. In solchen Stunden, wo mir die Verschiedenheit der religiösen Erkenntnisse und der kirchlichen Arbeit, das Heer der Mißverständnisse und das Heer widerstreitender Gedanken auf die Seele fällt, tröste ich mich mit den tiefempfundnen Versen eines Mannes, der es achtzig Jahre ausgehalten hat und nicht stumpf, matt oder erbittert geworden ist:

Ziehn wir nun die achtzig Jahr
Durch des Lebens Mühen,
Müssen auch im Silberhaar
Unsre Pflüge ziehen.
Führt doch durch des Lebens Tor
Traun, so manche Gleise,
Ziehn wir einst im Engelchor
Geht's nach einer Weise.

ADOLF HARNACK · REDEN UND AUFSÄTZE

ERSTER BAND · ZWEITE ABTEILUNG

AUFSÄTZE: III

ALS DIE ZEIT ERFÜLLET WAR.

DER HEILAND

Erschienen in der „Christlichen Welt“ 1899 Nr. 51 und 1900 Nr. 2.

Als die Zeit erfüllet war.

„Dieser Tag hat der ganzen Welt ein andres Aussehen gegeben; sie wäre dem Untergang verfallen, wenn nicht in dem nun Gebornen für alle Menschen ein gemeinsames Glück aufgestrahlt wäre.“

„Richtig urteilt, wer in diesem Geburtstag den Anfang des Lebens und aller Lebenskräfte für sich erkennt; nun endlich ist die Zeit vorbei, da man es bereuen mußte, geboren zu sein.“

„Von keinem andern Tage empfängt der einzelne und die Gesamtheit soviel Gutes als von diesem allen gleich glücklichen Geburtstage.“

„Unmöglich ist es, in gebührender Weise Dank zu sagen für die so großen Wohltaten, welche dieser Tag gebracht hat.“

„Die Vorsehung, die über allem im Leben waltet, hat diesen Mann zum Heile der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt hat; aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten.“

„In seiner Erscheinung sind die Hoffnungen der Vorfahren erfüllt; er hat nicht nur die frühern Wohltäter der Menschheit sämtlich übertroffen, sondern es ist auch unmöglich, daß je ein Größerer käme.“

„Der Geburtstag des Gottes hat für die Welt die an ihn sich knüpfenden Freudenbotschaften [Evangelien] heraufgeführt.“

„Von seiner Geburt muß eine neue Zeitrechnung beginnen."

Von wem wird hier gesprochen? Wer ist der Weltheiland, der hier begrüßt und gefeiert wird? Der römische Kaiser! Wo ist so von ihm geredet worden? In der Provinz Asien! Und wann hat man ihn so verherrlicht? Um das Jahr 9 vor Christi Geburt!

Wem sind bei diesen Worten nicht unsre alten Weihnachtssprüche und -lieder eingefallen? „Das ewge Licht geht da herein, gibt der Welt einen neuen Schein;" „Ich lag in schweren Banden, du kommst und machst mich los;" „Was der alten Väter Schar höchste Lust und Sehnsucht war." Und weiter: „Siehe ich verkündige euch große Freude, die allem Volke widerfahren wird." „Wir singen dir, Immanuel, du Friedefürst" usw. Die oben mitgeteilten Sätze klingen wie Reminiszenzen aus ihnen, und doch sind sie lange vor ihnen, lange vor unsern Evangelien, ja noch vor Christi Geburt geschrieben.

Daß unter dem Kaiser Augustus in der Provinz Kleinasien der Julianische Kalender eingeführt, und daß dieses Ereignis durch Tafeln mit Inschriften, die in den Städten aufgestellt wurden, verkündigt worden ist, wußte man seit längerer Zeit. Reste solcher, von dem asiatischen Landtage gesetzter Inschriften kannte man aus Apamea, Eumenea und Doryläum, aber sie waren trümmerhaft. Nun ist von der deutschen Expedition eine fast vollständig erhaltene griechische Inschrift (84 Zeilen lang) in Priene entdeckt worden, und Mommsen und von Wilamowitz-Möllendorff haben sie in den Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung) Bd. 23, Heft 3, Seite 275 bis 293 herausgegeben und bearbeitet. Die Inschrift zerfällt in zwei Teile. Der erste enthält den Antrag des Statthalters an den Landtag Asiens wegen der Kalenderveränderung, der zweite den Beschluß des Landtags: der Jahresanfang und der Antrittstag für sämtliche Magistrate

soll auf den 23. September verlegt werden, den Geburtstag des Kaisers Augustus. Mommsen hat gezeigt, daß die Inschrift zwischen die Jahre 11 und 2 vor Christi Geburt, wahrscheinlich aber in das Jahr 9 fällt. Dieser Inschrift sind die oben übersetzten Stücke entnommen. Wilamowitz hat natürlich die Bedeutung, die sie für die Geschichte der religiösen Sprache und insbesondre für die Ausbildung der christlichen Sprache haben, sofort erkannt. Er hat dazu eine andre Inschrift (aus Halikarnaß) verglichen, die sich jetzt im Britischen Museum befindet (No. 994). Sie lautet:

„Da die ewige und unsterbliche Natur des Alls [die Gottheit] den Menschen das höchste Gut zu ihren überschwänglichen Wohltaten bescherte, hat sie, damit unser Leben glücklich werde, den Cäsar Augustus uns gebracht, der der Vater seines Vaterlandes, der göttlichen Roma, ist, der väterliche Zeus aber und Heiland des ganzen Menschengeschlechts, dessen Vorsehung die Gebete aller nicht nur erfüllt, sondern auch übertroffen hat. Denn es erfreuen sich Land und Meer des Friedens; die Städte blühn in wohlgeordnetem Zustande, in Eintracht und in Reichtum; jegliches Gute ist in Hülle und Fülle vorhanden ... Usw.“

Der Weltheiland, der Kaiser, hat der Welt den Frieden gebracht und führt das goldne Zeitalter herauf! Wilamowitz meint, niemand dürfe diese Religion in ihrer Aufrichtigkeit bezweifeln:

„Wenn der Kaiser selbst den Glauben ausgesprochen hat: „Gottes Gnade wird mich in die himmlische Glorie hinaufführen“ (Sueton, Augustus 71), so hatten die dankbaren Asiaten diesen Glauben schon jetzt.“

Ob die Aufrichtigkeit wirklich so unzweifelhaft ist, mag dahingestellt bleiben; aber unzweifelhaft richtig ist es, wenn Wilamowitz fortfährt:

„Im Hintergrunde dieser Religiosität steht die stoische „Vorsehung“, die der Welt den Heiland sendet, den man als „väterlichen Zeus“ bezeichnet, weil er in Rom „Vater

des Vaterlands“ heißt. Wenn vor seinem Erscheinen die Menschen im Chaos der Revolution*) nur wünschten, nicht geboren zu sein, so ist es jetzt eine Freude, zu leben. Und mit der Freudenbotschaft, den „Evangelien“, hat der Tag begonnen, wo der Welt der Heiland geboren ward. Daß diese Anschauung und dieser Ausdruck griechisch ist, daß gerade Asien um Christi Geburt in diesem Glauben lebte, dürfte keine geringe Bedeutung haben.“

In der Tat — diese Inschrift ist für die Geschichte des „Christentums“ ungleich wichtiger als die meisten christlichen Inschriften. Sie lehrt uns aufs neue und eindrucksvoller als irgend ein früheres Dokument, welchen Umfang wir dem Satze „Als die Zeit erfüllet war“ zu geben haben. Als der Apostel Paulus seine große Mission in Asien unternahm, da konnte man schon seit fast zwei Menschenaltern auf den Marktplätzen aller bedeutendern Städte Asiens diese Inschrift lesen von dem Weltheiland, der erschienen sei, der die sehnsüchtigen Wünsche aller erfülle, der dem Menschengeschlecht den Frieden bringe, ja das Leben erst lebenswert mache. Wenn wir nachmals diese Sprache als christliche lesen und heute nur als christliche empfinden, so irren wir uns: sie ist von den Griechen geprägt und zuerst auf den Cäsar Augustus gemünzt worden. Das Christentum hat sie einfach übernommen und auf Jesus Christus übertragen. Das konnte geschehen und das durfte geschehen; denn die religiöse Sehnsucht hatte hier eine Tiefe, die religiöse Hoffnung einen Umfang, die religiöse Sprache eine Kraft gewonnen, die sie zum Ausdruck einer geistigen Weltreligion fähig machten.

Aber alles dies war angeschlossen an den Kaiserkultus; er gab den Worten doch ein eudämonistisch-politisches Ge-

*) Ob nur an das Chaos der Revolution zu denken ist? Ob sich nicht in dem Geständnis „nun braucht man es nicht mehr zu bereuen, geboren zu sein“, ein tiefer Pessimismus in Bezug auf das Leben überhaupt ausspricht?

präge und ließ den Missionaren, die vom Alten Testament und vom Evangelium her kamen, diese Religion als eine Spottgeburt erscheinen. Paulus hat darum nirgendwo an den Kaiserkult angeknüpft, so verlockend es sein mochte, von ihm auszugehen, sondern an „den unbekannten Gott". Er hat auch jene religiöse Sprache des Kaiserkultus, so zweckmäßig es scheinen konnte, sie als Gefäß für die Predigt von Jesus Christus zu gebrauchen, noch nicht benützt. Erst in den Pastoralbriefen, bei Lukas und bei Johannes zeigt sich eine Annäherung an sie. Dann gewinnt sie die Oberhand. Aber indem man sie annahm, weil sie in so majestätischen Hymnen den Weltheiland feierte, bekämpfte man um so nachdrücklicher den Kaiserkultus selbst. Man nahm ihm die Waffen weg; man bekämpfte ihn mit den eigenen Waffen. Der Kampf des Christentums gegen das Heidentum war im zweiten Jahrhundert ein Kampf gegen die Religion des Kaiser-Heilands. Alle übrigen Religionen kamen als Feinde eigentlich gar nicht in Betracht, und wenn der Apokalyptiker Johannes an die Gemeinde von Pergamum schreibt: „Ich weiß, wo du wohnst — wo der Thron des Satans ist", so meint er den Kaiserkult, der in jener Stadt seinen Hauptsitz hatte. Nur ein Apologet des zweiten Jahrhunderts, der Bischof Melito in der kleinasiatischen Stadt Sardes, hat sich (in einer höchst bedenklichen Ausführung, die uns Eusebius in seiner Kirchengeschichte mit Beifall aufbewahrt hat) dazu verleiten lassen, die Verkündigung vom Weltheiland Augustus, die auch er in Sardes auf einer Prunkinschrift gelesen haben wird, friedlich mit der Predigt von Jesus Christus zu verbinden und von der Milchschwesterschaft des Kaiserreichs und des Christentums zu sprechen. Er hat mit Hilfe jener Inschrift, oder einer ähnlichen, das Thema „Augustus — Jesus Christus", das Lukas angeschlagen hatte, in einer Weise ausgeführt, die dieser weit von sich gewiesen hätte: die Welt hat nach diesem Bischofe zwei Heilande, die gleichzeitig

erschienen sind, den Augustus und den Christus! Zum Glück sind ihm wenige Christen damals noch in dieser Richtung gefolgt.

Aber die Sprache des Kaiserkultus ist die christliche geworden. Wir beklagen das nicht; sonst müßten wir sie heute abstreifen; aber wir haben keine bessere. Oder ist's möglich, überall zu der schlichten Sprache zurückzukehren, die Christus selbst gesprochen hat? Vielleicht ist das kommenden Geschlechtern beschieden. Einstweilen lernen wir, jedem das Seine zu geben, und erkennen immer mehr, in welchem Maße die Gefäße vorbereitet waren, um das Evangelium aufzunehmen. Aber noch mehr: das Evangelium selbst stellt gleichsam nur einen neuen, entscheidenden Kraftpunkt dar. Das meiste von dem, was wir sonst noch der Originalität des Christentums zuschreiben, lag längst teils im Judentum, teils in der ernsten religiösen Arbeit der Griechen fertig vor und wurde von der Kraft des Evangeliums einfach in Beschlag genommen. So entstand das „Christentum".

Der Heiland.

In dem kleinen Aufsatz „Als die Zeit erfüllet war“ (Christl. Welt 1899 Nr. 51) habe ich auf Grund einer neuentdeckten Inschrift vom Jahr 9 vor Christi Geburt gezeigt, daß unsre religiöse Sprache in Bezug auf Jesus Christus ihre Vorbereitung auch an der religiösen Sprache der Griechen gehabt hat. Genauer noch muß man sagen, daß die Christenheit seit dem Ausgang des ersten Jahrhunderts besonders solche Begriffe und Worte bevorzugte, die ihr sowohl von dem Alten Testament als von den Griechen identisch geboten wurden. Es ist nämlich eine der wichtigsten religionsgeschichtlichen Erkenntnisse, daß sich im Zeitalter der Entstehung des Christentums auf der jüdischen und auf der griechischen Linie zahlreiche religiöse Begriffe und Ausdrücke finden, die sich decken und also einfach ineinander übergehen konnten. Diese merkwürdige Erscheinung ist zum Teil dadurch bedingt gewesen, daß das Griechentum seit den Tagen Alexanders des Großen auf das Judentum eingewirkt hat, und daß in bescheidenen Grenzen auch das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Aber ein anderer Teil der Erscheinungen läßt sich so nicht erklären; vielmehr hat die innere Entwicklung der Religion dort und hier dieselben Empfindungen, Erkenntnisse und Ausdrücke hervorgerufen. Die wichtige Aufgabe, alle diese Begriffe und Worte zusammenzustellen, um sie einheitlich zu überschauen, ist bisher noch nicht in Angriff genommen, geschweige gelöst. Und doch wird man erst dann ein

sicheres Urteil über die Originalität und über die Anpassungskraft des Evangeliums gewinnen können.

Der Prozeß aber, wie die ältesten Christen Schritt für Schritt die religiöse Sprache der Griechen aufgenommen haben, läßt sich in seinen frühesten Stadien schon im Neuen Testamente verfolgen, wenn man die älteren Schriften darin mit den jüngeren vergleicht. Durchweg erkennt man, daß Markus, Matthäus und Paulus am wenigsten von der religiösen Sprache der Griechen beeinflußt waren, während Lukas, Johannes und namentlich der Verfasser der Pastoralbriefe und des 2. Petrusbriefs viel stärker von ihr abhängig sind. Es ist ein neuer Beweis für die wunderbare Originalität und Kraft des Paulus, daß er, obgleich er Jahrzehnte unter den Griechen wirkte, doch aus ihrer religiösen Sprache so wenig aufgenommen hat. Umgekehrt hat Lukas den Versuch gemacht, die ihm schon in festen Sprachformen überlieferte evangelische Geschichte mit schonender Hand sprachlich zu korrigieren und der Empfindung, der Begriffswelt und dem Verständnis der Griechen näher zu bringen. Darauf ist man längst aufmerksam geworden; in neuester Zeit aber hat namentlich Professor Norden in seinem schönen Buche über die „antike Kunstprosa“ eine Reihe vortrefflicher Beobachtungen über diesen Punkt angestellt. Von ganz besonderem Interesse ist übrigens in dieser Richtung die dem Lukas eigentümliche Vorgeschichte Jesu (Luk. 1 u. 2). Unzweifelhaft hat er hier eine judenchristliche Quelle benutzt — es gibt kaum einen größeren Abschnitt im Neuen Testament, der uns so „alttestamentlich“ in seiner Sprache anmutet wie jene Kapitel —, aber er hat es verstanden, ohne das Sprachkolorit zu verwischen, so nachzuerzählen, daß jene Verkündigungs- und Geburtsgeschichten grade auch den echten Griechen besonders verständlich und erbaulich sein mußten.

Im folgenden will ich an einem Beispiele zeigen, wie ein Wort sich eingebürgert hat, das für uns heute zum

eisernen Bestande der christlichen Sprache gehört, aber ursprünglich in ihr gefehlt hat — das Wort Heiland für Jesus Christus.

In den Evangelien des Markus und Matthäus sucht man es vergebens: weder im Munde Jesu noch in den Berichten der Evangelisten kommt es vor. Freilich, wenn Jesus dem Täufer Johannes auf dessen Frage, ob er der Messias sei, antworten läßt: „Die Blinden sehen usw.," so ist keine Bezeichnung für ihn zutreffender als die des „Heilandes". Allein das Wort ist nicht gebraucht. Das ist um so bemerkenswerter, als die griechische Übersetzung des Alten Testaments die Bezeichnung „Heiland" (für Gott selbst) wohl kennt; erinnert sei nur an die berühmte Stelle im Hiob: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt." Aber unter den vielen Bezeichnungen des zukünftigen Messias im Judentum fehlt die Bezeichnung „Heiland". Darum ist sie auch nicht in die ursprüngliche evangelische Verkündigung gekommen.

Dagegen war bei den Griechen das Wort „Heiland" eine sehr häufige Bezeichnung der Götter. Ursprünglich bedeutete es „Nothelfer" in den vielen kleinen und großen Kalamitäten des Lebens. Die Dioskuren waren die „Heilande" der Schiffer, der Nil war der „Heiland" Ägyptens; auch Feldherrn wurden mit dem Ehrentitel „Heiland" geehrt. In dem Maße aber als sich die Religion erweiterte und vertiefte, bekam auch das Attribut „Heiland" für die Gottheit eine weitere und tiefere Bedeutung: der Mensch bedarf des Heilands überhaupt. Gottes höchste Kraft ist, daß er Heiland ist; die göttliche Vorsehung ist die des „Heilandes". So bekam die uralte Formel „Zeus der Heiland", „Gott der Heiland", einen neuen umfassenden Sinn, und als der irdische Gott, der Kaiser, neben den Zeus trat, wurde auch er als Heiland, ja als Weltheiland, gefeiert.

Grund genug für Paulus, die Formeln „Gott der Heiland", „Christus der Heiland" beiseite zu lassen. Sie war

ihm wohl nicht bezeichnend genug. Nur zweimal in seinen echten Briefen hat er das Wort „Heiland“ für Christus gebraucht, aber nicht als Name: Epheser 5, 23 und Philipper 3, 20. Die erstere Stelle dürfen wir beiseite lassen — die Auslegung ist strittig —; an der zweiten schreibt er: „Unser Staatswesen ist im Himmel, von dannen wir auch den Herrn Jesus Christus als Heiland erwarten.“ Der Gegensatz ist klar: „Unser Staatswesen ist nicht das römische Reich mit seinem Kaiser-Heiland.“ Weit entfernt also, daß man aus unserer Stelle entnehmen dürfte, dem Apostel sei der Ausdruck „Heiland“ für Christus geläufig gewesen, folgt vielmehr umgekehrt aus ihr, daß er nur um des Gegensatzes willen zu ihm gegriffen hat.

Aber nicht lange nach der Zeit des Paulus wurde es anders. Lukas und der Verfasser der Pastoralbriefe*) bezeichnen den Umschwung, und zwar nehmen sie sowohl die antike (und zugleich alttestamentliche) Formel „Gott der Heiland“ auf, als sie auch die neue Formel „Christus der Heiland“, „Christus, der Herr und Heiland“ bilden. Lukas bietet bereits in seiner Vorgeschichte Jesu beide; er läßt Elisabeth (1, 47) „Gott mein Heiland“ aufjubeln, und er hat den Satz an den Anfang der heiligen Geschichte gestellt (2, 11): „Euch ist heute der Heiland geboren.“ Der ganze Vers ist in allen seinen Worten so gestaltet, daß er Juden und Griechen gleich heimisch lautete — das Neue war, daß „Christus der Herr in der Stadt Davids“ dieser Heiland ist, dessen Frohbotschaft „allem Volke“ gilt. Auch in der Apostelgeschichte hat Lukas noch zweimal (5, 31; 13, 23) von dem gesprochen, „den Gott zum Fürsten und Heiland“ erhoben hat, oder von dem „Heiland Jesus“.

In den Pastoralbriefen, so kurz sie sind, wird Gott selbst nicht weniger als sechsmal „Gott der Heiland ge-

*) Diese Briefe können nicht von Paulus geschrieben sein; doch liegen ihnen höchst wahrscheinlich Paulinische Briefzettel zu Grunde.

nannt, Christus aber heißt viermal „unser Heiland“. Eine Stelle ist ganz besonders merkwürdig; denn sie lautet mit antiker Feierlichkeit: „Wir erwarten die herrliche Zukunft unseres großen Gottes und Heilandes Christus Jesus.“ Ähnlich heißt es im 2. Petrusbrief: „Unser Gott und Heiland Jesus Christus.“ Dieser späte Brief ist deshalb in der Geschichte der christlichen Sprache wichtig, weil er zeigt, daß auch der Ausdruck „Unser Herr und Heiland Jesus Christus“ bereits formelhaft geworden ist. Er kommt in dem kleinen Briefe nicht weniger als viermal vor. Seitdem ist diese Zusammenstellung eine besonders bevorzugte in der Christenheit geworden.

Johannes aber ist es gewesen, der die Bezeichnung „Weltheiland“, die in der Antike auch schon bekannt war (für den Kaiser), auf Christus übertragen hat. Nur zweimal findet sich bei ihm das Wort „Heiland“, aber beide Male mit dem Zusatz „der Welt“. „Nicht mehr um deiner Rede willen,“ erklären die Samariter dem Weibe, „glauben wir; denn wir haben nun selbst gehört und wissen, daß dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist“ (Joh. 4, 42). Und 1. Joh. 4, 14 heißt es: „Wir bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als Heiland der Welt.“

Jesus Christus trat dem Kaiser, dem Weltheiland (auch „Schöpfer und Heiland“ wird Hadrian genannt), gegenüber, und es erfüllte sich das Wort: „Wenn ein starker Gewappneter seinen Palast bewahrt, so bleibt das Seine mit Frieden. Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und überwindet ihn, so nimmt er ihm seinen Harnisch, darauf er sich verließ.“ Der Harnisch war die Heilandswürde.

AUFSÄTZE: IV

ÜBER DIE JÜNGSTEN ENTDECKUNGEN AUF DEM GEBIETE DER ÄLTESTEN KIRCHENGESCHICHTE

Erschienen in: „Preuß. Jahrbücher“, Band 92 (1898), Heft 2.

Ein König fragte einst einen seiner Gelehrten: „Was gibt es Neues in Ihrer Wissenschaft?“ und erhielt darauf die Gegenfrage: „Kennen Majestät schon das Alte?“ Die Antwort war nicht höflich, aber richtig; denn von dem Alten ist in der Wissenschaft immer mehr zu erzählen, als von dem Neuen. Wer nur dieses kennt, weiß wenig; wer aber in dem Alten lebt, braucht sich nicht heißhungrig auf das Neue zu stürzen: denn er weiß, daß er Jenes nicht auslernt. Auch vermag nur, wer das bereits Erarbeitete beherrscht, Neuentdecktes wirklich zu würdigen. Ihm werden die neuen Funde wie frische Pflanzen in seinen Garten gesetzt; der Neuigkeitsjäger behandelt sie wie abgeschnittene Blumen, die heute gefallen und morgen schon welk sind.

Aber die Ermittelung neuer Tatsachen ist doch wie in allen empirischen Wissenschaften, so auch in der Geschichtsforschung eine wesentliche Bedingung ihres Fortschritts, ja die wichtigste. Zwar mag man darüber streiten, ob nicht an diesem Fortschritt die geniale Kraft, die Dinge neu und richtiger zu sehen, einen größeren Anteil hat. Doch der Streit ist müßig; denn noch immer hat in den Wissenschaften die zutreffendere Beurteilung und die Entdeckung von Tatsachen in einer geheimnisvollen Wechselwirkung gestanden. Es ist nicht zufällig, daß das „philosophische“ Zeitalter der Geschichtsschreibung so arm gewesen ist in bezug auf die Erhebung neuer geschichtlicher Tatsachen. Wer den Geschichtsverlauf von vornherein fertig im Kopfe hat, dem liegt an der Ermittelung der Tatsachen wenig. Nur wer entschlossen ist, sich von ihnen leiten zu

lassen, der findet neue, mag auch mancher blinden Henne ein Korn beschert werden. —

Das Studium der ältesten Kirchen- und christlichen Literaturgeschichte hat in unserm Jahrhundert einen mächtigen Aufschwung genommen. In der ganz besonderen Stellung dieser Geschichte liegt es begründet, daß jeder Aufschwung der Geschichtswissenschaft ihr vor allem zu gut kommt. Laufen hier doch geschichtliche Interessen von eminenter Bedeutung zusammen. Wie hat sich die christliche Religion von ihren ersten palästinensischen Anfängen zu dem mächtigen Organismus entwickelt, der als katholische Kirche bereits im dritten und vierten Jahrhundert vor uns steht und das römische Reich dann in sich aufgenommen hat? Wie hat sich die griechische und römische Kultur und Literatur in die christlich-griechische und christlich-römische verwandelt und in dieser Form ihre letzte Ausgestaltung empfangen? Wie beschaffen ist das religiöse, politische und wissenschaftliche Kapital — die Güter und die Ideale — gewesen, welches die alte Kirche den jungen romanischen und germanischen Nationen übermittelt hat, aus welchem sich alles das entwickelte, was wir Kultur des Mittelalters nennen? Wie ist es zu verstehen, daß die beiden großen katholischen Kirchen das Zeitalter der Kirchenväter noch immer als ihre klassische Zeit verehren, was schätzen sie an ihm, inwiefern ist die Art und Kraft ihrer Frömmigkeit von ihm abhängig? Welche starken Interessen verbinden auch noch den Protestantismus mit einem ganz bestimmten Bilde der ältesten Kirche?

Der Schlüssel zu diesen großen Problemen liegt in der Erforschung der alten Kirchengeschichte. Daher läßt sie den nicht mehr los, der sich ihr einmal ergeben hat. Wer hier arbeitet, deckt nicht nur eine längst begrabene Vergangenheit auf, sondern arbeitet an der Aufhellung einer Geschichte, deren Hervorbringungen unter uns noch lebendig

sind. Darin liegt der Reiz und die Gefahr. Der Kirchenhistoriker wird zum Kirchenpolitiker, er mag wollen oder nicht; denn mag er selbst auch noch so uninteressant sein — den Ergebnissen seiner Arbeiten kann er das „Aktuelle“ nicht abstreifen.

Doch soll dieser Gedanke hier nicht weiter verfolgt werden. Auch der Versuchung will ich widerstehen, zu schildern, welche Fortschritte die Geschichtsschreibung der alten Kirche in der Neuzeit gemacht hat und wie vieles ihr noch zu tun übrig ist. Dagegen möchte ich die Aufmerksamkeit auf zwei erfreuliche Tatsachen lenken, die in engstem Zusammenhang mit dem Fortschritt der kirchengeschichtlichen Forschung stehen.

Die Quellen und Urkunden der Geschichte zu sammeln und in zuverlässiger Gestalt allgemein zugänglich zu machen, ist die grundlegende Voraussetzung für alles Studium. Das haben schon die Gelehrten des siebzehnten Jahrhunderts gewußt und haben darnach gehandelt. Ihre Arbeit ist in unserem Jahrhundert wieder aufgenommen worden. Die „Monumenta Germaniae“, das „Corpus Inscriptionum Graecarum“, das „Corpus Inscriptionum Latinarum“, auf dessen Grunde Mommsen die römische Verfassungsgeschichte schaffen konnte, sind die vornehmsten Zeugen für diese Tätigkeit. Aber auch der alten Kirchengeschichte werden jetzt Sammlungen von ähnlicher Bedeutung geschenkt. Seit dreißig Jahren arbeitet die Wiener Akademie der Wissenschaften an der Herausgabe der lateinischen Kirchenväter, und jüngst hat sich die Berliner Akademie entschlossen, alle griechischen Quellen und Urkunden des Christentums von dem apostolischen Zeitalter bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts zu sammeln und herauszugeben. Die Mittel zur Durchführung dieses großen Unternehmens, welches etwa fünfzig Bände umfassen wird, fließen aus einer Stiftung, welche im Jahre 1894 zu gunsten der Akademie errichtet worden ist — der Heckmann-Wentzel-Stiftung. Der hochherzigen Frau, welche

erkannte, daß auch die Wissenschaft den Großbetrieb bedarf, und die ihr in unbeschränktem Vertrauen die Mittel dargeboten hat, sei auch an dieser Stelle der wärmste Dank gesagt. Schon haben sich Kenner der alten Kirchen- und christlichen Literaturgeschichte zusammengetan, um das Werk würdig auszuführen, und wir dürfen hoffen, daß noch vor Ablauf eines Menschenalters sämtliche Urkunden und Quellen des ältesten Christentums in zweckentsprechenden Ausgaben vorliegen werden.

Vielleicht hätte die alte Kirchengeschichte nicht das Glück gehabt, aus den reichen Mitteln der Stiftung bedacht zu werden, wenn nicht die zahlreichen neuen Entdeckungen, die in den letzten 25 Jahren gemacht worden sind, in den weitesten Kreisen die Erkenntnis erweckt hätten, daß hier ein großes, z. T. neues Arbeitsfeld vorliegt, und daß es gilt, das Neue zu sammeln und mit dem Alten zu verbinden. Einige dieser Entdeckungen haben auch das größere gebildete Publikum und die Tageszeitungen beschäftigt; aber wenige werden eine Vorstellung davon besitzen, in welchem Umfange sich unsere Kenntnis der ältesten Kirchengeschichte seit 1873 — dieses Jahr sei als Grenze gewählt — vermehrt hat. Ich versuche es im folgenden, eine Übersicht über diesen Zuwachs zu geben und die neuen Funde kurz zu charakterisieren. Die Übersicht wird lehren, daß wir mit wertvollen Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte geradezu überschüttet worden sind, und daß die Forscher Mühe haben, alles das Neue aufzunehmen, was ihnen Jahr um Jahr bescheert wird.

* * *

1. Die Epoche, der unsere drei ersten Evangelien angehören, ist in der Geschichte der christlichen Literatur die paläontologische. Von Jesus Christus selbst hat man zwei Menschenalter später nichts Zuverlässiges mehr zu er-

zählen gewußt. Was nicht bis dahin über ihn aufgezeichnet worden ist, hat als geschichtliche Urkunde keinen oder einen sehr geringen Wert. Um so wichtiger ist es, die authentische Gestalt unserer Evangelien festzustellen, deren Text im zweiten Jahrhundert noch mannigfaltige Veränderungen erfahren hat. Unsere ältesten griechischen Handschriften aber sind nicht älter als das vierte Jahrhundert. Um die Lücke auszufüllen, die zwischen den Urexemplaren und diesen Handschriften klafft, besaßen wir zwar an den alten Übersetzungen und an Zitaten des zweiten und dritten Jahrhunderts eine Reihe von Hilfsmitteln; aber sie reichten doch nicht aus, um auch nur die wichtigsten Probleme in bezug auf die ursprüngliche Textgestalt der Evangelien sicher zu entscheiden. Jetzt sind diese Hilfsmittel durch zwei bedeutende Entdeckungen in willkommenster Weise vermehrt worden: die eine kam aus Armenien, die andere vom Berge Sinai.

Die Kunde, daß ungefähr um das Jahr 170 ein aus Syrien stammender Grieche, namens Tatian, aus unseren vier Evangelien eine Evangelienharmonie, d. h. eine evangelische Schrift, zusammengestellt hat, ist in der Kirche nie untergegangen; aber die Schrift selbst besaß man nicht. Da wurde nachgewiesen, daß ein in armenischer Übersetzung existierender Kommentar des Syrers Ephraem zu den Evangelien zu seiner Grundlage nicht unsere vier Evangelien, sondern eben jenes Werk des Tatian habe. Aus diesem Kommentar ließ sich also — wenn auch nicht vollkommen, so doch bruchstückweise — der Evangelientext ermitteln, wie er dem Tatian um das Jahr 170 vorgelegen hat. Freilich mußte man das Armenische erst in das Syrische zurückübersetzen und dann auf den griechischen Urtext schließen. Dieses Verfahren machte es an vielen Stellen unmöglich, die Details des Urtextes zu ermitteln; aber dennoch ist der Ertrag der neuen Entdeckung ein sehr bedeutender gewesen. An zahlreichen und zwar her-

vorragend wichtigen Stellen können wir jetzt mit Bestimmtheit sagen: so lautete in der Zeit Mark Aurels der evangelische Text, den Tatian gelesen hat. Aber noch wertvoller war der Fund, den wir einer gelehrten schottischen Dame, Mrs. Lewis, verdanken. Sie fand im Jahre 1892 in dem Kloster der heiligen Katharina auf dem Berge Sinai — dort, wo einst Tischendorf den berühmten griechischen Bibelkodex entdeckt hat — eine um das Jahr 400 hergestellte syrische Handschrift, welche die vier Evangelien enthält und aus einem griechischen Original übersetzt ist, das schwerlich jünger ist als das zweite Jahrhundert. Da der Text fast vollständig erhalten ist, so ist dieser Syrus Sinaiticus einer der wichtigsten, ja höchst wahrscheinlich überhaupt der wichtigste Zeuge für unsere Evangelien, und Merx hat recht getan, ihn in einer genauen deutschen Übersetzung weitesten Kreisen zugänglich zu machen.*) Wer die Evangelien in dieser Gestalt liest, hat sie so vor sich, wie sie Christen vor 1700 Jahren gelesen haben. Bemerkenswert ist, daß der Text des Tatian mit diesem Text aufs Innigste verwandt ist, und daß beide Texte die wesentliche Unversehrtheit unserer Evangelien seit der Zeit Mark Aurels beweisen. Allerdings bezeugen sie auch, daß unsere ältesten griechischen Texte des vierten Jahrhunderts in Einzelheiten nicht das unbedingte Vertrauen verdienen, das man ihnen als den ältesten Originalzeugen noch immer schenkt. An einigen wichtigen evangelischen Stellen, in denen der authentische Text zweifelhaft ist, bringt auch der neue Zeuge keine Entscheidung. So bietet er am Schluß der Genealogie Jesu (Matth. 1, 16) die merkwürdige Fassung: „Jakob erzeugte den Joseph, Joseph, dem Maria, die Jungfrau, verlobt war, erzeugte Jesum, der Messias genannt wird.“ Daß das nicht das Ursprüngliche ist, sondern be-

*) Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Berlin, Georg Reimer. 1897.

reits eine Korrektur, ist sehr wahrscheinlich; aber der widerspruchsvolle Text lehrt, daß hier eine Stelle vorliegt, deren ursprüngliche Fassung sehr bald einen Anstoß geboten hat.

Ein quälendes Rätsel der Evangelienforschung bietet der Schluß des Markusevangeliums. Daß Markus selbst die Schlußverse 9—20 nicht geschrieben hat, steht fest — denn sie fehlen in den besten Handschriften, auch in dem Syrus Sinaiticus —, daß er sein Evangelium nicht mit Kapitel 16, 8 geschlossen hat, ist sehr wahrscheinlich. Wer hat den echten Schluß weggeschnitten und den neuen hinzugefügt? Warum, wann und wo ist es geschehen? Auf diese Fragen ließ sich bisher aus äußeren und inneren Gründen antworten, daß die Manipulation bereits im Anfange des zweiten Jahrhunderts vorgenommen sein muß, daß sie nach Kleinasien weist und daß vermutlich die Absicht, statt galiläischer Erscheinungen des Auferstandenen jerusalemische zu setzen, das Motiv des Eingriffs gewesen ist. Nun wurde vor ein paar Jahren eine armenische Bibelhandschrift gefunden, in welcher das Markusevangelium auch mit Kapitel 16, 8 schließt. Dann aber folgt eine neue Überschrift, als beginne ein neues Evangelium; sie lautet „Von dem Presbyter Ariston“, und nun liest man die Verse 9—20. Diesen Ariston (Aristion) kennen wir als einen Herrnschüler, der lange — wahrscheinlich in Kleinasien — gelebt hat und am Anfang des zweiten Jahrhunderts von dem phrygischen Bischof Papias zusammen mit dem Presbyter Johannes als eine Autorität für die evangelische Geschichte genannt wird. Der unechte Markusschluß hat also in dieser armenischen Handschrift eine historische Etikette erhalten, gegen deren Richtigkeit sich nichts Stichhaltiges einwenden läßt, und die es gestattet, die Mutmaßungen sicherer auszusprechen, die man über den Ursprung des merkwürdigen Schlusses gehegt hat.

Ein Forscher, Resch, hat es sich zur Lebensaufgabe

gesetzt, aus der Überlieferung der Jahrhunderte Sprüche Jesu zu sammeln, die nicht in unserem Evangelium stehen. Mit dem höchsten Fleiße hat er in den Bibliotheken gesucht und gesammelt und ein stattliches Material zusammengebracht. Probehaltig in dem Sinne, daß wirklich zuverlässige Herrnworte gewonnen wären, ist fast nichts; doch ein halbes Dutzend oder ein Dutzend mag immerhin gelten. Aber auch nur ein Wort ist ein Gewinn, welches die aufopferndste Arbeit lohnt, und manche nicht authentische Sprüche sind aus dem Geiste Jesu oder aus der Liebe zu ihm geboren, groß gedacht und zart empfunden. Die umfangreiche Sammlung, die Resch vorgelegt hat, ist doch ein eigentümliches Denkmal der Geschichte Jesu in der Kirche, und die Tatsache, daß sich in den Sprüchen dogmatische Ausführungen so gut wie gar nicht finden, ist ein schöner Beweis dafür, daß die Legende in der Regel die Eigenart der Rede Jesu festgehalten und ihn selbst nicht in die dogmatischen Kämpfe herabgezogen hat.

Aber nicht nur die Bibliotheken haben hier Material geliefert. In einer großen Sammlung von ägyptischen Papyrus, die nach Wien gekommen ist, fand Bickell einen Fetzen, nicht größer als eine halbe Visitenkarte; aber er enthielt enggeschriebene kostbare Worte. Das Gespräch Jesu mit Petrus, in welchem diesem seine Verleugnung vorhergesagt wird (Mark. 14, 26—30), ist auf ihm verzeichnet, und zwar in einer kürzeren und altertümlicheren Form, als in unseren Evangelien. Der Papyrus stammt aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert, und es ist schwer glaublich, daß man eine bloße Verkürzung des Markustextes anzunehmen hat; vielmehr liegt hier wohl die älteste Fassung vor, in welcher diese Geschichte aufgezeichnet worden ist. Jüngst aber ist in Ägypten von Grenfell und Hunt ein zweiter, größerer Papyrus mit Herrnworten gefunden worden. Zwar die erste Nachricht, daß damit das Bruchstück einer Quelle unserer Evangelien entdeckt worden sei, bestätigte

sich nicht: der Inhalt der Sprüche zeigte, daß sie einer sekundären Tradition entstammen; aber es ist doch etwas ganz Neues, was uns hier geschenkt worden ist — das Fragment einer Sammlung von Sprüchen Jesu aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert, in der ohne Zusammenhang Spruch an Spruch (ein jeder eingeführt durch „Jesus spricht“) gereiht war. Unter ihnen decken sich einige fast ganz mit den kanonischen Sprüchen; andere aber sind neu, und wenn sie auch nicht zuverlässig sind, so sind sie doch ernsthaft und tief und zeigen, wie sich die ältesten Christen das Selbstzeugnis und die sittlichen Gebote Christi verdeutlicht und eingeprägt haben.

Die Kritik konnte es wahrscheinlich machen, daß diese Sprüche sämtlich oder zu einem Teile einem sehr alten Evangelium entstammen, dem Ägypterevangelium, das im zweiten und dritten Jahrhundert ein gewisses Ansehen genossen hat, jetzt aber bis auf wenige Bruchstücke verloren ist. Die Hoffnung, daß es in Ägypten wieder aufgefunden werden wird, ist nicht aufzugeben. Unterdessen haben wir von dort im Jahre 1892 ein großes, zusammenhängendes Bruchstück einer anderen alten, für immer verloren geglaubten Evangelienschrift erhalten, die der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört — des Petrusevangeliums. Dieser Fund — wir verdanken ihn Bouriant — war ein wirkliches Ereignis auf dem Gebiete der urchristlichen Literatur. Denn seit dem dritten Jahrhundert hat die abendländische Kirche außer jungen und geschichtlich wertlosen apokryphen „Evangelien“ nichts Neues mehr zur Kenntnis bekommen, was sich auf die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu bezieht. Das uns geschenkte Bruchstück des Petrusevangeliums enthält aber in zusammenhängender Darstellung einen Bericht über diese Vorgänge. Es ist den meisten Lesern bekannt; denn es ist seiner Zeit überall über den Inhalt berichtet worden. Das Petrusevangelium, wenn es auch unseren Evangelien

gegenüber in mancher Hinsicht sekundär ist, erzählt doch noch die Geschichte Jesu ganz in ihrem Stile und darf daher zur christlichen Urliteratur gerechnet werden. Auch ist es keineswegs wahrscheinlich, daß es lediglich eine Nacherzählung oder ein Auszug ist, vielmehr muß es als ein selbständiger, späterer Zweig der alten Evangelienliteratur betrachtet werden und zeigt sich in einzelnen Zügen ihnen ebenbürtig. Leider bricht es gerade dort ab, wo wir berechtigt sind, die wichtigsten Aufschlüsse von ihm zu erwarten; denn es steht fest, daß es keine Erscheinungen Jesu in Jerusalem erzählt hat, sondern nur von solchen in Galiläa wußte. Aber eben dort, wo der Bericht über die erste Erscheinung — und zwar vor Petrus und einigen anderen Jüngern — beginnt, hat ein neidisches Geschick uns die Fortsetzung vorenthalten.

Nichts ist in der urchristlichen Überlieferung, und daher auch in den kanonischen Evangelien, so abweichend erzählt als die Erscheinungen Jesu nach der Konstatierung des leeren Grabes. Ort, Zeit, Personen, Zahl der Erscheinungen — alles ist verschieden, und daher ist das, was wirklich geschehen ist, und wie es geschehen ist, sicher überhaupt nicht mehr zu ermitteln. Zu den bisher bekannten Berichten hat Karl Schmidt jüngst in einer alten koptischen Handschrift einen neuen gefunden, der wahrscheinlich der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört und schon deshalb zur Urliteratur gerechnet werden muß, weil er sich an keines der kanonischen Evangelien bindet und die Jünger in der ersten Person erzählen läßt. Er ist dem unechten Schluß des Markus am meisten verwandt; aber er läßt den Herrn zuerst den Frauen erscheinen und erzählt auch, Petrus habe seine Finger in die Nägelmale Jesu gelegt, Thomas in den Lanzenstich an der Seite. So schwankend waren noch diese Berichte. Erst nach der Kanonisierung der vier Evangelien ist der Fluß der Legendenbildung zum Stehen

gekommen. Dieselbe Handschrift, in welcher Schmidt diese neue Relation der Erscheinungen Jesu ermittelt hat, enthält auch einen unbekannten Parallelbericht zu der Geschichte von dem gefangenen Petrus (Apostelgesch. 12). Das führt uns zu dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter hinüber.

2. Für das Zeitalter der Apostel im engeren Sinne des Wortes haben wir neue Quellen nicht erhalten, wohl aber für die Zeit von ca. 90—160 n. Chr., und außerdem ist unser Schatz von ältesten, noch dem zweiten Jahrhundert (oder dem Anfang des dritten) angehörenden Apostel-Legenden sehr bedeutend vermehrt worden. Diese Legenden aber sind für die Kenntnis der Interessen der Zeit, in der sie verfaßt sind, eine Quelle ersten Ranges.

An der Spitze der Entdeckungen steht der Fund des griechischen Erzbischofs Bryennios. In einer Konstantinopolitaner Handschrift (sie befindet sich jetzt in Jerusalem) des elften Jahrhunderts fand er eine bisher ganz unbekannte altchristliche Schrift und zwei andere, die nur zum Teil bekannt waren. Jene, „Die Lehre der zwölf Apostel", in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfaßt, stellt eine Art von Katechismus dar; aber nicht einen Katechismus der Lehre, sondern ein kurzes Handbuch für das christliche Leben in seinen privaten, sozialen und kultischen Beziehungen. Eben die Absicht des Verfassers, alles Besondere zu vermeiden und nur die großen Grundzüge der christlichen Lebenspraxis in Form von Normen zusammenzufassen, gibt dem Büchlein einen einzigartigen Wert als historischer Quelle; zugleich aber erwies es sich als die Wurzel einer weit verzweigten pseudapostolischen kirchenrechtlichen Literatur, die bis in das Mittelalter hineinreicht. Schon der Entdecker selbst konnte dies an zwei großen Beispielen schlagend nachweisen; von Gebhardt gelang es, das Bruchstück einer lateinischen Übersetzung aufzufinden, und seitdem sind zahlreiche Umformungen und Be-

arbeitungen der kleinen Schrift ans Licht getreten. Für viele Probleme der Geschichte der kirchlichen Gesetzgebung hat dieser Fund den Schlüssel geboten, und noch ist augenscheinlich seine Bedeutung nicht erschöpft. — Die beiden Schriften, die erst durch Bryennios vollständig bekannt geworden sind, bieten auch ein besonderes Interesse. Das älteste und vornehmste Schreiben einer christlichen Gemeinde an eine andere, der Brief der Gemeinde von Rom an die Korinther aus der Endzeit Domitians, war noch vor dreiundzwanzig Jahren nur unvollständig bekannt. Nur eine einzige Handschrift, und zwar eine Bibelhandschrift, bot es, aber der Schluß fehlte. Bryennios entdeckte es zuerst vollständig in jenem Manuskript, welches die Apostellehre enthält; bald darauf wurde es in der Bibliothek des verstorbenen Pariser Gelehrten Mohl syrisch gefunden, und endlich zog es Morin aus einer belgischen Handschrift lateinisch ans Licht. Der nun erst bekannt gewordene Schluß ist deshalb so wichtig, weil er zeigt, daß das große sonntägliche Kirchengebet, wie es heute noch in den meisten Kirchen im Gebrauch ist, in seinen Grundzügen, ja auch in gewissen Details, bereits am Ende des ersten Jahrhunderts entworfen war. Das andere Schreiben aber — man zitiert es gewöhnlich als zweiten Brief des Clemens —, welches ebenfalls nun erst vollständig ans Licht trat, ist die älteste christliche Predigt, die wir besitzen. Es lehrt uns, wie man bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom im Sonntagsgottesdienst gepredigt hat, und ist das wichtigste Dokument, um festzustellen, mit welchen Mitteln die Gemeinde von ihren berufenen Geistlichen damals erbaut worden ist.

Diese drei Schriftstücke, die beiden Clemensbriefe und die „Apostellehre", haben ein paar Jahrhunderte hindurch in einigen Kirchenprovinzen beim Neuen Testamente gestanden. Die Geschichte desselben und seiner bestimmten Umgrenzung und Uniformierung ist in den letzten zwei

Jahrzehnten besonders eifrig studiert worden, und dabei sind viele neue Tatsachen ans Licht getreten. Mommsen fand in einer englischen und einer Sanktgallener Handschrift ein Verzeichnis der Schriften des neuen Testaments, wie dasselbe um die Mitte des 4. Jahrhunderts, kurz vor dem Abschluß durch Hieronymus und Augustin, im Abendland gelesen wurde. De Boor konnte in einem byzantinischen, in England befindlichen Kodex ein paar neue Fragmente aus der Schrift des Papias nachweisen. Diese bis auf kleine, aber höchst wertvolle Bruchstücke verlorene Schrift enthielt die älteste Auslegung der Evangelien und ist für die Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments und für die Johannes-Frage von besonderer Bedeutung. Durch eines der von De Boor entdeckten Fragmente ist es deutlich geworden, daß sie nicht schon der Zeit Hadrians, sondern der der Antonine angehört. Vor allem aber sind zwei Schriftstücke entdeckt worden, die man bisher fast nur dem Namen noch gekannt hatte und die doch einst in mehreren Landeskirchen ein hohes, fast kanonisches Ansehen genossen haben — die „Apokalypse des Petrus“ und „die Akten des Paulus“.

Die apokalyptische Literatur der alten Kirche verdient eine besondere Aufmerksamkeit; denn nicht nur verbindet sie das Christentum mit seinen jüdischen Ursprüngen — die meisten Apokalypsen sind jüdisch und von den Christen einfach übernommen —, sondern es treten auch in ihr Stimmungen und Tendenzen deutlich hervor, die weitverbreitet waren, aber in der öffentlichen Lehre zurückgedrängt und zuletzt durch sie nahezu ausgetilgt worden sind. Es ist daher wohl begreiflich, daß ein englischer Gelehrter, James, es sich zur Lebensaufgabe gesetzt hat, alle Reste jener Literatur aufzuspüren und zu sammeln. Durch seine Bemühungen und die Anderer ist unsere Kenntnis dieser Apokalypsen sehr vermehrt worden. Namentlich aus slavischer und aus ägyptischer Überlieferung haben wir Neues

erhalten: in Akhmim in Ägypten wurde von Bouriant ein großes Bruchstück der alten Henoch-Apokalypse griechisch gefunden, jenes Offenbarungsbuches, welches im Judasbrief als eine Autorität zitiert wird; ein anderes Henochbuch ist in altslavischer Sprache entdeckt und von Bonwetsch mitgeteilt worden; aus derselben Überlieferung stammt ein neues Baruchbuch; die alte, besonders wertvolle Elias-Apokalypse ist koptisch aufgefunden und wird — vielleicht zusammen mit einem Fragment einer Sophonias-Apokalypse — demnächst von Steindorff veröffentlicht werden; das Bruchstück einer interessanten Moses-Apokalypse hat Karl Schmidt herausgegeben. Aber am wichtigsten war die Auffindung eines großen Fragments der Petrus-Apokalypse; es wurde in einem Grabe in Akhmim entdeckt, und zwar in derselben Handschrift, die das Petrusevangelium (s. o.) enthält. Die Petrusapokalypse, die freilich ebensowenig von dem Apostel herrührt, wie das Evangelium, ist ein uraltes christliches Buch, welches in Rom und Ägypten zeitweilig ein ähnliches Ansehen genoß wie die Johannes-Apokalypse, aber inhaltlich tief unter ihr steht. Der Verfasser erzählt, wie er in den Himmel und in die Hölle geführt worden ist, um die Seligkeit der Gerechten und die Qualen der Sünder zu schauen. Von diesem Buche läuft eine feste Kette der Überlieferung bis zu Dantes großem Werk; aber sie steigt noch hinter der Petrus-Apokalypse weit hinauf; denn das Thema der Schilderung der Unterwelt mit ihren Strafen ist schon in vorchristlicher Zeit den Griechen, ja den Babyloniern bekannt gewesen.

Mit der Entdeckung der „Akten des Paulus", die von der kanonischen Apostelgeschichte ganz verschieden sind, hat es eine eigentümliche Bewandtnis. Von diesem Werk, welches seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts zitiert wird, war bis vor kurzem nur der Umfang bekannt, dazu ein paar kleine unbedeutende Fragmente. Nur vermuten konnte man, daß zahlreiche Paulus-Legenden, die seit Alters

in der Kirche umliefen, ihre Wurzel an diesem Buche haben, bez. zu ihm gehören. In den alten armenischen Bibeln steht nun neben den zwei bekannten Briefen des Paulus an die Korinther noch ein dritter als Antwort auf ein, ebenfalls in das armenische Neue Testament aufgenommenes Schreiben der Korinther an den Apostel. Beide Briefe sind durch ein kleines Erzählungsstück miteinander verbunden. Der Briefwechsel ist jedenfalls unecht; aber als die Tatsache seiner Existenz — und zwar in Bibeln! — im 17. Jahrhundert den abendländischen Gelehrten bekannt wurde, mußte sie notwendig Aufsehen erregen. Mochte der Brief des Paulus nun echt oder unecht sein — in beiden Fällen war die Sache beunruhigend. Ist er echt, wie konnte er in allen nicht armenischen Bibeln fehlen; ist er unecht, wie konnte es Gott zulassen, daß ein falscher Paulusbrief in Bibeln Aufnahme gefunden hat! Der gelehrte Berliner Bibliothekar La Croze vermutete scharfsinnig, der falsche Briefwechsel habe ursprünglich in den verlorenen „Akten des Paulus" gestanden und sei von dort zu den Armeniern gelangt. Aber man beachtete diese Hypothese kaum. Da wurde in unseren Tagen nachgewiesen, daß auch die alte syrische Kirche im 4. und 5. Jahrhundert den Briefwechsel in ihrem Neuen Testament gehabt hat; ihr berühmtester Exeget, Ephraem, hat ihn in seinem großen Kommentar zu den paulinischen Briefen mit ausgelegt. Die armenische Kirche stand nun nicht mehr allein; auch die syrische hat diese Korrespondenz einst unter ihren heiligen Schriften besessen; sie hat sich nur früher als jene davon überzeugt, daß sie unecht sei, und sie wieder ausgeschieden. Kaum war diese Tatsache bekannt geworden, die die Annahme zerstörte, die Korrespondenz sei ein Erzeugnis der armenischen Kirche, da publizierten die beiden französischen Gelehrten Carrière und Berger eine alte lateinische Übersetzung derselben. Sie hatte sich in einer Bibelhandschrift des 10. Jahr-

hunderts in Mailand gefunden, und bald darauf gelang es Bratke, ein zweites Exemplar in einer Bibel zu Laon nachzuweisen. Also in Armenien, in Syrien und in den Sprengeln von Mailand und Laon war der falsche Korintherbrief des Paulus nachgewiesen, aber nirgendwo auf griechischem Gebiet! Trotzdem nahm Zahn die Hypothese La Crozes wieder auf, daß die Korrespondenz aus den griechisch-geschriebenen „Akten des Paulus" stamme, und er hat Recht behalten; denn vor wenigen Monaten wies Karl Schmidt nach, daß ein großes Konvolut von koptischen Papyrus-Fragmenten aus Ägypten, das nach Heidelberg gekommen war, Reste der verlorenen Paulusakten enthalte — er entdeckte die Unterschrift „Akten des Paulus" —, und mitten unter diesen Bruchstücken fand sich als ein Bestandteil derselben die falsche Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern!

Damit war festgestellt, daß die Fälschung nicht jünger ist als die Zeit Mark Aurels; denn später kann man die „Akten des Paulus" nicht ansetzen. Der Briefwechsel hat durch diese Datierung einen hohen Wert erhalten; denn er zeigt nun, wie man sich in der Christenheit den Apostel Paulus hundert Jahre nach seinem Tode gedacht hat. Er ist hier als der Bekämpfer des Gnostizismus vorgestellt, des schlimmsten inneren Feindes, den die sich zum Katholizismus entwickelnde Kirche des zweiten Jahrhunderts besessen hat. Aber noch ein Anderes haben wir durch Schmidts Entdeckung gelernt, nämlich, daß eine Reihe von Pauluslegenden, die in zahlreichen Verbreitungen und Verästelungen in der alten Kirche und im Mittelalter bekannt waren, ebenfalls aus den „Paulusakten" stammen und somit schon dem zweiten Jahrhundert angehören. Das gilt vor allem von jener anmutig erzählten Novelle „Paulus und Thekla", die, längst bekannt, doch als ein Rätsel vor uns stand; denn auch sie ist jetzt von Schmidt als ein Bestandteil der alten „Paulusakten" nachgewiesen. Ihr

Verfasser, ein kleinasiatischer Presbyter, war ein Fabulist, der unbekümmert um geschichtliche Wahrheit, aber nicht ohne Talent, Paulusgeschichten einfach erfunden hat, um den Apostel zu verherrlichen und zeitgenössische Gegner zu bekämpfen. Den Rahmen seiner Erzählungen entnahm er teils den neutestamentlichen Schriften, teils der Zeitgeschichte, ohne sich um Anachronismen und andere Verstöße Sorge zu machen. Namentlich den vornehmen christlichen Frauen suchte er zu gefallen, indem er ihren Anteil an der Ausbreitung des Evangeliums, der ja wirklich nicht gering gewesen ist, steigerte und sie in die innigsten persönlichen Beziehungen zu dem großen Heidenapostel setzte. Für das Ideal der Virginität schwärmte er, wie später der christliche Novellist Hieronymus, und er weiß auch schon wie dieser, den platonischen Beziehungen Reiz und Farbe zu geben. Neben der Kreuzigung des Fleisches bildete die leibliche Auferstehung eines seiner Hauptthemata; in den Darstellungsmitteln zeigt er sich gewandt und vielseitig: bald läßt er Briefe schreiben, bald legt er Novellen ein, bald versucht er Spruchreden, wie sie Jesus gehalten, zu kopieren und zeigt uns den großen Apostel auf allen Hauptplätzen seiner Wirksamkeit, in Ikonium, Ephesus, Philippi, Korinth, Rom. Auch mit dem Kaiser Nero führt er ihn persönlich zusammen und schildert zuletzt mit den lebhaftesten Farben die Umstände seines Märtyrertodes. Wie merkwürdig, daß schon hundert Jahre nach dem Tode des Paulus eine erbauliche novellistische Biographie von einem Geistlichen geschrieben worden ist und in der Christenheit solchen Anklang gefunden hat, daß das Buch fast in das Neue Testament gekommen wäre! Zum Glück ist das nicht geschehen; ja sein Verfasser hat, wie uns Tertullian berichtet, sein kühnes Wagnis mit Absetzung büßen müssen. Aber diese Exekution ist nicht überall in der Kirche bekannt geworden. So hat z. B. die ägyptische bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts das weltlich-geist-

liche Fabelbuch als ernsthafte Geschichtserzählung hochgehalten, ja wahrscheinlich sogar in Gottesdiensten lesen lassen.

Die „Akten des Paulus" sind nicht die einzige apokryphe Apostelgeschichte, die wir erhalten haben, wenn auch die wichtigste. Abgesehen von jüngeren Stoffen, die uns Bonnet zugänglich gemacht hat, verdanken wir Lipsius alte „Petrusakten" aus einer Handschrift in Vercelli und James ein großes Bruchstück von „Johannesakten", die er in einem Wiener Kodex gefunden hat. Während die ersteren gut katholisch sind, wenn sie auch manches Befremdliche enthalten, und sich als die Wurzel der zahlreichen Petruslegenden erwiesen haben, deren letzte Quelle wir früher nicht kannten, gehören die Johannesakten, wie es scheint, der gnostisch-christlichen Literatur an. Aber auch sie haben auf die Zeichnung des kirchlichen Bildes der Apostel, speziell des Johannes, einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Vieles Extreme, was man bei den gemeinen Christen nicht für passend hielt, ertrug man nicht nur in der Vorstellung von den Aposteln, sondern hob es geflissentlich hervor, um ihre Übermenschlichkeit ins Licht zu setzen. Eine Weltverachtung z. B., die bei einem gewöhnlichen Christen als Verachtung des Schöpfer-Gottes ausgelegt wird, ist bei einem Apostel nur ein Beweis seiner Welterhabenheit, und ein asketischer Rigorismus, auf den die Strafe der Exkommunikation gesetzt war, gilt bei Johannes, Philippus oder Thomas als Zeugnis ihrer Tugendstrenge. — Zur Vermehrung unserer Kenntnis der „apokryphen" Stoffe gehört auch eine deutlichere Einsicht in die Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte der Legende von dem Briefwechsel Jesu mit dem König Abgar von Edessa. Bekanntlich wissen unsere Evangelien nichts davon, daß Jesus etwas Schriftliches verfaßt hat; das Einzige, was er geschrieben hat, hat er in den Sand geschrieben (Geschichte von der Ehebrecherin). Auch die alte kirchliche und häretische Tradition ist hier in der Legendenbildung sehr zurückhaltend gewesen. Nur die Kirche von Edessa

in Syrien hat sehr bald, nachdem das Christentum dort feste Wurzeln geschlagen hatte (um das Jahr 200) und selbst in das Königshaus gedrungen war, einen Brief des Königs Abgar an Jesus — er möge zu ihm nach Edessa kommen und ihn heilen — und ein Antwortschreiben Jesu erfunden. Diese, übrigens harmlose und in schlichten Worten konzipierte Fälschung ist der Keimpunkt für eine ganze Reihe von bunten Legenden geworden, die ihren Weg in alle Kirchen gefunden haben. Gänzlich aufgehellt ist noch längst nicht alles; aber die Forschung ist doch ein gutes Stück vorwärts gekommen auf Grund neuer Texte, die ihr zugeführt worden sind.

3. In den Johannesakten haben wir, wie oben mitgeteilt, ein Bruchstück aus der alten gnostischen Literatur erhalten. Diese Literatur, die im zweiten Jahrhundert sehr reichhaltig gewesen ist, ist fast nur in abgerissenen Fragmenten auf uns gekommen; denn die Kirche hat die Werke ihrer Feinde vernichten müssen. Den Untergang beklagen wir nicht nur darum, weil sich Schriften von großem wissenschaftlichen Wert und von hoher philosophisch-poetischer Kraft unter ihnen befunden haben, sondern vor allem darum, weil wir die Entstehung der katholischen Kirche des dritten Jahrhunderts nur in dem Maße wirklich durchschauen können, als wir uns eine volle Einsicht in jene Literatur zu verschaffen vermögen; denn die katholische Kirche, von innen betrachtet, ist nichts anderes als die gnostische Gegenkirche, die aber doch nicht wenig „Gnostisches“ hat aufnehmen müssen. Um so dankbarer sind wir Karl Schmidt, der uns nicht nur mit der Übersetzung von zwei großen gnostischen Originalwerken beschenkt hat, die koptisch erhalten sind, sondern der auch jüngst aus Ägypten weitere gnostische Schriften nach Berlin gebracht hat, von denen eine sicher nicht jünger ist als die Zeit Mark Aurels und von Irenäus in seinem großen Werk, in welchem er die Systeme der Häretiker

darstellt und widerlegt, benutzt worden ist. Unsere Kenntnis des Gnostizismus hat durch diese Funde die bedeutendste Förderung erfahren, und auch der Zusammenhang und Gegensatz, der zwischen Gnostizismus und Neuplatonismus besteht, hat ein überraschendes Licht empfangen und kann jetzt sicherer bestimmt werden.

4. Dem Teil der altchristlichen Literatur, welcher aus dem feindlichen Verhältnis des römischen Staats und der Gesellschaft zum Christentum entsprungen ist, wird auch von Nicht-Theologen ein besonderes Interesse entgegengebracht. In den letzten Jahren sind wir hier besonders reichlich beschenkt worden. Nicht nur haben die Bollandisten ihre seit mehr als zwei Jahrhunderten betriebene Arbeit, alles, was sich auf Märtyrer und Heilige bezieht, zu sammeln, fortgesetzt, und uns Jahr um Jahr auch Neues gebracht, sondern man hat auch begonnen, die in syrischer, armenischer und koptischer Sprache erhaltenen Märtyrer- und Heiligenleben herauszugeben und die alten Kirchenkalender der Forschung zugänglich zu machen. Diese Studien sind schon so weit gediehen, daß es mit Hilfe eines alten syrischen Kalenders (die Handschrift stammt aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts) gelingen konnte, als die Wurzel der meisten Kirchenkalender einen arianischen Kalender der Diözese Nikomedien aus der Zeit Konstantins zu ermitteln. Dieser fußt höchstwahrscheinlich auf den martyrologischen Sammlungen des Kirchenhistorikers Eusebius, die leider größtenteils untergegangen sind. Doch ist seine Übersicht über die palästinensischen Märtyrer zur Zeit Diokletians in zwei von ihm selbst verfaßten Gestalten, einer kürzeren und einer längeren, die nur syrisch auf uns gekommen ist, erhalten. Mit Hilfe der letzteren konnte Violet eine Reihe bisher unbekannter oder wenig beachteter griechischer Martyrien auf Eusebius zurückführen und damit ihre Echtheit erweisen.

Unter den neuen Texten von Märtyrerakten, die uns

geschenkt worden sind, sind namentlich fünf hervorzuheben. Aubé fand in einer Pariser Handschrift das Martyrium des Karpus, Papylus und der Agathonike, welches Eusebius in der Kirchengeschichte zitiert hat. Es beleuchtet die Verfolgung unter Mark Aurel in Kleinasien und ist ausgezeichnet durch viele charakteristische Einzelzüge, die für die Eigenart des asiatischen Christentums wichtig sind. Eine zweite Märtyrerakte, die Eusebius zitiert hat und die man bisher verloren glaubte, gab Conybeare aus dem Armenischen heraus, das Martyrium des Apollonius in Rom und bald fand sich auch ein griechischer Text. Dieses Schriftstück ist teils der interessanten juristischen Fragen wegen, die es anregt, wichtig geworden, teils um der ausführlichen Reden willen, die Apollonius vor den Richtern gehalten hat. Das Martyrium fällt in die Zeit des Commodus. Ferner wurde die älteste nordafrikanische Märtyrerakte entdeckt, der Prozeß der Märtyrer von Scili im Jahre 181, authentisch nach den Gerichtsakten aufgezeichnet und neben der lateinischen Bibelübersetzung wohl das älteste Denkmal des Christentums in lateinischer Sprache. Auch eine griechische Rezension dieses Martyriums ist in einer Jerusalemer Handschrift gefunden worden und in derselben Handschrift eine solche des berühmten Prozesses der Perpetua und Felicitas — die Aufzeichnung ihrer Leiden, Visionen und Gespräche ist eine der wichtigsten Quellen für die älteste Geschichte des Christentums in Karthago. In einer Venetianer Handschrift fand von Gebhardt die umfangreichste Märtyrerakte, die wir für die Zeit des Decius besitzen, die Geschichte des Pionius, ausgezeichnet durch die Fülle konkreter Züge, und Bonwetsch gab ein ganz einzigartiges Aktenstück heraus, das Testament der vierzig Märtyrer von Sebaste, und zeigte, daß es echt und zuverlässig sei.

Aber diese Funde, so willkommen sie waren, sind doch überstrahlt worden durch eine Entdeckung, die sich auch

die kühnste Phantasie nicht träumen lassen konnte. Wir wußten aus den Kirchenvätern, daß zur Zeit der grausamen Verfolgung des Decius viele Christen dem sicheren Tode dadurch entronnen sind, daß sie sich für Geld von den Magistraten Bescheinigungen (libelli) ausstellen ließen, sie hätten geopfert, während sie in Wahrheit nicht geopfert hatten. Die Kirche beurteilte das als Lüge und Verleugnung, und nach Ablauf der Verfolgung wurden diese unglücklichen Leute teils exkommuniziert, teils mit harten Strafen belegt. Daß die Denkmäler ihrer Schande, jene „libelli", bis auf unsere Zeit kommen würden — wer konnte daran denken! Und doch ist es geschehen. Zwei dieser unscheinbaren Zettel haben sich in dem alles konservierenden ägyptischen Sande erhalten. Den ersten fand Krebs in einem Haufen von Papyrus, die nach Berlin gekommen sind, den anderen Wessely in der Sammlung der Papyrus des Erzherzogs Rainer. „Ich, Diogenes, habe stets geopfert und Spenden getan und in Eurer (der Beamten) Gegenwart von dem Opferfleisch gegessen, und ich bitte Euch, es mir zu bescheinigen." Und nun folgt die Bescheinigung des Beamten. Wer vermag ohne innere Bewegung diese Zettel heute zu lesen und die Not, den Jammer und die Seelenqualen zu ermessen, unter denen die Christen damals zusammengebrochen sind!

Dem trüben Bilde mag ein erhebendes folgen. Eusebius in seiner Kirchengeschichte erzählt uns, daß die ersten literarischen Verteidiger des Christentums gegenüber der heidnischen Welt und dem römischen Staat zwei Griechen, Quadratus und Aristides, gewesen seien. Er hat ihre Schutzschriften für das Christentum, die er in die Zeit Hadrians setzt, noch gekannt; uns aber galten sie bis vor kurzem als spurlos verloren. Da tauchte zuerst in einer armenischen Handschrift ein Bruchstück auf, welches sich als der Anfang der Apologie des Aristides gab. Hervorragende Gelehrte hielten es für unecht, andere aber für echt. Der

Streit ließ sich nicht entscheiden, bis Harris im Katharinen-Kloster auf dem Sinai die ganze Apologie in syrischer Übersetzung fand. An der Echtheit zweifelte mit Recht niemand, so deutlich trug sie den Stempel des zweiten Jahrhunderts, und auch das armenische Fragment war gerechtfertigt; denn wirklich bot der Syrer das betreffende Stück fast gleichlautend. Die Entdeckung dieser Apologie war ein Fund ersten Ranges; denn sie ist älter als die des Justin; sie enthält eine breite Schilderung des Lebens oder doch der Normen der Christenheit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und sie erweiterte unsere Kenntnis der Apologetik der ältesten Theologen sehr bedeutend; denn Aristides unterscheidet sich in wesentlichen Stücken von der apologetischen Methode seiner Nachfolger. Eine sehr merkwürdige überlieferungsgeschichtliche Tatsache trat aber gleich nach der Entdeckung zu tage. Man erinnerte sich, Vieles, was die Aristides-Apologie bot, schon anderswo gelesen zu haben, und wies nach, daß in eine der verbreitetsten Legenden des frühen Mittelalters, die griechisch niedergeschrieben, aber in ein Dutzend von Sprachen übersetzt ist, in die Legende von Barlaam und Josaphat, ein großer Teil der Rede des Aristides Aufnahme gefunden hat. Der Legendenschreiber, der übrigens auf der berühmten Buddha-Legende fußt, hat es sich leicht gemacht und statt eine Verteidigungsrede für das Christentum selbst zu verfassen, die Apologie des Aristides Kapitel für Kapitel geplündert. So besaß man in jener erbaulichen Novelle bereits den größten Teil der alten Schrift, ohne es zu ahnen! — Aus dem Werke eines anderen Apologeten, der ein sehr fruchtbarer kirchlicher Schriftsteller gewesen ist, Melito Bischof von Sardes (um 170), entdeckte der Kardinal Pitra ein Bruchstück in einer venetianischen Handschrift, und Mercati fand dasselbe Stück in einer Mailänder. Es handelt sich um die Schrift über die Taufe, den ältesten Traktat, der in der Kirche über dies Sakrament ge-

schrieben worden ist, und der bisher für spurlos verschwunden galt.

Auf die zahlreichen christlichen Inschriftenfunde ist hier nicht einzugehen, teils weil das auf ein anderes Gebiet führen würde, teils weil fast alle literar-historisch unbedeutend sind. Auf altchristlichem Gebiete spielen die Inschriften nicht die hervorragende Rolle, die ihnen für die Profangeschichte zukommt. Aber einige Ausnahmen sind doch vorhanden. So war es keine geringe Freude, als Ramsay in Hieropolis in Phrygien das Grabmal des Abercius fand, dessen poetische Inschrift handschriftlich lange bekannt und hochberühmt war. Nun konnte man die Verse von dem freilich nicht vollkommen erhaltenen Steine selbst ablesen. Ob sie der Zeit um 200 angehören, darüber entstand kein Streit; aber eine lebhafte Kontroverse entspann sich, ob sie überhaupt christlich, und wenn christlich, ob katholisch oder gnostisch seien. Die Bezweiflung des christlichen Charakters — weil in der Inschrift von der reinen Jungfrau, von Brot, Wein und Fisch die Rede — wurde zuerst wie ein Attentat auf das Heilige und zugleich als absurd angesehen. Allein, wenn auch die Verteidiger die christliche Herkunft der Verse wahrscheinlich machen konnten — die Annahme, daß Fremdes hier eingemischt sei, ließ sich nicht leicht widerlegen. Zur Zeit ist ein Waffenstillstand eingetreten, und man muß abwarten, ob neue Momente geltend gemacht werden, welche die Frage entscheiden.

In einem anderen Fall konnte die Literaturgeschichte der Inschriftenforschung zu Hilfe kommen. Eine österreichische wissenschaftliche Expedition fand in Arykanda in Lycien eine Inschrift, lateinisch und griechisch, die in ihrer ersten Hälfte ein stark verstümmeltes Fragment eines Reskripts des Kaisers Maximinus Daza, in der zweiten die Petition einiger Städte bringt, der Kaiser möge gestatten, die Christen aus ihrem Weichbilde auszuweisen. Das Re-

skript enthält die Gewährung der Bitte. Man erinnerte sich, daß Eusebius in seiner Kirchengeschichte erzählt, der Kaiser habe selbst solche Petitionen der Städte veranlaßt, und daß er Proben derselben, sowie der kaiserlichen Antworten mitteilt. Eine Vergleichung mit der neuentdeckten Inschrift ergab sofort, daß Eusebius so zuverlässig berichtet hat, daß man die Lücken der Inschrift aus seinem Texte, in das Lateinische zurückübersetzt, ergänzen konnte! Solche Fälle sind gewiß selten; aber sie sind besonders erfreulich, da sie die Zuverlässigkeit des Eusebius, und damit des wichtigsten Zeugen, den wir für die alte Kirchengeschichte besitzen, beweisen.

5. Dem Umfange nach am bedeutendsten sind die Entdeckungen, welche sich auf die Werke der Kirchenväter des dritten und des anfangenden vierten Jahrhunderts beziehen. Den systematischen und unermüdlichen Nachforschungen von Achelis und Bonwetsch gelang es, die größtenteils nur in Fragmenten erhaltenen Werke des ersten wissenschaftlichen Theologen der römischen Kirche, Hippolyt, aus mehr als zwanzig Bibliotheken zu sammeln. Dabei konnte sein Kommentar zum Propheten Daniel, der früher ganz unbekannt war, aus einer slavischen Übersetzung und aus großen griechischen Bruchstücken vom Athos und aus Chalkis vollständig wiederhergestellt werden. Dieser Kommentar enthält viele Beziehungen auf die Zeitgeschichte (Zeit des Kaisers Septimius Severus) und ist daher als geschichtliche Quelle von hohem Werte. Auch von dem Werke des Gegners Hippolyts, des römischen Presbyters Cajus, der gegen die Offenbarung Johannes' geschrieben, haben sich in einem späteren syrischen Werke Fragmente gefunden, die Gwynn publiziert hat — scharfe Angriffe auf die Glaubwürdigkeit des Buchs.

Die Werke der großen alexandrinischen Gelehrtenschule, die mit den Arbeiten des Clemens Alexandrinus am Ende des 2. Jahrhunderts beginnt, sind von der griechischen

Kirche nur zum kleinsten Teile konserviert worden, weil sie häretisch erschienen, z. T. auch weil ihr Umfang den Abschreibern zu viel Mühe machte. Die Fragmente aus verlorenen Schriften des Clemens hat Zahn mit großer Umsicht gesammelt und wenig Beachtetes oder Vergessenes ans Licht gezogen. Für Origenes und seine Schüler hat namentlich der Kardinal Pitra viel getan und zahlreiche exegetische Fragmente, besonders aus römischen Bibliotheken, veröffentlicht. Ihm folgt jetzt Klostermann, der die Reste der alttestamentlichen Kommentare des Origenes sammelt und uns bereits mit wichtigen Entdeckungen beschenkt hat. Das wissenschaftliche Hauptwerk des Origenes ist seine große textkritische Ausgabe des Alten Testaments in sechs Kolumnen gewesen. In die erste stellte er den hebräischen Text, in die zweite denselben Text mit griechischen Buchstaben geschrieben, in die dritte bis sechste vier verschiedene griechische Übersetzungen. Dieses Werk, welches in die Bibliothek von Cäsarea in Palästina gekommen ist, ist als Ganzes wahrscheinlich nie abgeschrieben worden, aber zahlreiche Gelehrte im 3. und 4. Jahrhunderte haben es eingesehen und Lesarten von dort übernommen. Nur nach den Beschreibungen konnten wir uns bis vor kurzem ein Bild von dieser Leistung eines staunenswerten Fleißes machen. Da entdeckte Mercati in der Bibliothek zu Mailand ein Bruchstück desselben — einige Psalmen, deren sechsfacher Text nebeneinander in Kolumnen ganz so geschrieben ist, wie das von Origenes erzählt wird. Nun sind wir imstande, an dieser Abschrift wirklich in die alttestamentliche Arbeit des großen Gelehrten hineinzuschauen, und eben kommt uns die Kunde, daß von der Goltz auf dem Athos eine Handschrift gefunden hat, die uns die Bemühungen des Origenes um den Text des Neuen Testaments in einem neuen Lichte zeigt. Unter den Schülern des Origenes sind es namentlich Dionysius der Große, Gregorius Thauma-

turgus und Pierius, für die wir neues Material, teils in griechischer Sprache, teils in syrischen und armenischen Übersetzungen erhalten haben. Sehr willkommen ist es auch, daß die Bischöfe, die unmittelbar vor Athanasius die alexandrinische Kirche regiert haben, in ein helleres Licht treten. Zwar ist unsere Kenntnis der inneren Zustände in Alexandrien vor Ausbruch des großen arianischen Kampfes noch immer sehr gering; aber wir wissen doch jetzt — dank Pitra u. A. — mehr von Alexander von Alexandrien, dem Vorgänger des Athanasius, als vor zwanzig Jahren, und von dessen Vorgänger, Petrus, hat jüngst Karl Schmidt Schriften, bez. Bruchstücke von solchen, in koptischer Sprache entdeckt, die neue Aufschlüsse versprechen.

Petrus, der Bischof, war ein Gegner des Origenes; mit Sorge betrachtete er den Einfluß der origenistischen Theologie in der Kirche und suchte sie zu bekämpfen. Einen anderen Gegner, den Zeitgenossen des Petrus, Methodius, Bischof von Olympia, kannten wir früher schon aus einigen Schriften; aber Bonwetsch hat uns aus slavischen Übersetzungen bisher unbekannte Werke dieses Mannes zugänglich gemacht und ihn und seine Arbeit erst in das volle Licht gerückt. Wir haben diesen Methodius nun als einen hervorragenden und einflußreichen theologischen Schriftsteller kennen gelernt, der den Platoniker Origenes auch mit den Waffen Platos zu bekämpfen suchte. Aber Origenes hatte um d. J. 300 nicht nur Anhänger und Gegner, sondern auch glänzende literarische Verteidiger. Die bedeutendsten unter ihnen waren Pamphilus und Eusebius. Jener, ein reicher Mann, legte in Cäsarea eine große Bibliothek an; sie war in erster Linie dazu bestimmt, alles das zu konservieren, was Origenes geschrieben hat, aber Pamphilus sammelte auch alle Schriften, die für die Bibelerklärung irgend welchen Nutzen versprachen. Dieser Bibliothek, die untergegangen ist, nachzuspüren und solche

Handschriften, namentlich Bibelhandschriften, zu bestimmen und zu sammeln, die sich als Abschriften von Codices der cäsareensischen Bibliothek erweisen, hat man in den letzten Jahren mit Glück versucht. Die Sache ist von großer Wichtigkeit; denn von jeder Handschrift, die sich auf jene Bibliothek zurückführen läßt, gilt, daß sie auf einem Texte des dritten Jahrhunderts beruht; aber auch die örtliche Feststellung ist für viele textgeschichtliche Fragen wertvoll.

In Bezug auf das Werk eines weiteren Zeitgenossen des Petrus und Methodius hat Caspari eine erfreuliche Entdeckung gemacht. Wir kannten längst die in griechischer Sprache verfaßten Dialoge eines gewissen Adamantius gegen die Marcioniten und andere Häretiker und schätzten sie als eine wertvolle Quelle; aber die Datierung war schwierig: einerseits zeigten sie Merkmale, die auf eine Abfassung vor der Zeit des nicänischen Konzils hinwiesen, andererseits fanden sich nachnicänische dogmatische Stichworte in ihnen. Da entdeckte Caspari in der Bibliothek zu Schlettstadt eine um d. J. 400 von Rufin angefertigte lateinische Übersetzung dieser Dialoge, und sie zeigte, daß die griechischen Handschriften sämtlich interpoliert sind; denn in dieser Übersetzung fehlten jene nicänischen Stichworte. Nun war eine sichere Datierung möglich.

Auf dem Gebiete der altlateinischen christlichen Literatur sind die Entdeckungen längst nicht so zahlreich gewesen, wie auf dem der griechischen; aber es hat ja auch nur wenige lateinische christliche Schriftsteller im zweiten und dritten Jahrhundert gegeben. Für den einflußreichsten unter ihnen — seine Werke haben im Abendland ein Jahrhundert lang dicht bei dem Neuen Testamente gestanden —, Cyprian, den ersten großen Hierarchen, verdanken wir Mommsen einen wertvollen Fund. Dieselben Handschriften, in denen er ein Verzeichnis der h. Schriften fand (s. o.), enthalten auch eine ausführliche Liste der Werke und Briefe Cyprians, mit Angaben über den Umfang jedes

einzelnen Stücks. Da diese Liste der Mitte des 4. Jahrhunderts angehört, also nur ein Jahrhundert nach Cyprians Tode niedergeschrieben ist, so ist sie ein sehr willkommenes Hilfsmittel, um eine Einsicht in die Geschichte der Sammlung und Verbreitung der Cyprianischen Schriften zu gewinnen. Neue Traktate dieses Bischofs oder solche, die unter seinem Namen gehen, sind nicht aufgetaucht; aber die Forschung hat sich in den letzten Jahren eigentlich zum erstenmal der Gruppe der pseudocyprianischen Schriften zugewandt, sie gleichsam erst entdeckt und in ihnen wertvolle Quellen für die Kirchengeschichte des dritten Jahrhunderts erkannt. Eine wirkliche Bereicherung unserer Kenntnisse haben ferner die Nachforschungen gebracht, die Haußleiter über den verlorenen Kommentar zur Johannes-Apokalypse des ältesten lateinischen Exegeten, Viktorin von Pettau (um das Jahr 300), angestellt hat, und ganz neue Aufschlüsse über die älteste kirchenrechtliche Literatur auf dem Boden der lateinischen Kirche verspricht ein Fund Hauler's. Er entdeckte in einem Veroneser Palimpseste jene pseudapostolische Didaskalia in lateinischer Übersetzung, die neben der „Apostellehre" eine Wurzel des ältesten Kirchenrechts ist, und die man bisher nur als Eigentum der griechischen und syrischen Kirche gekannt hat. Da auch die „Apostellehre" einst lateinisch existiert hat, dann aber, wie die Didaskalia, fast spurlos verschwunden ist, so kommt man auf die Vermutung, daß das älteste griechische Kirchenrecht auf abendländischem Boden zeitweilig eine bisher noch ganz unbekannte Geschichte erlebt hat, daß es aber bald von anderen Rechtsordnungen verdrängt worden, also über bloße Ansätze nicht hinausgekommen ist. —

* * *

Hiermit hoffe ich eine wesentlich vollständige Übersicht über die Funde der letzten 25 Jahre gegeben zu haben; geschwiegen habe ich von allen solchen Entdeckungen, in denen es sich nur um neue Handschriften bekannter Stücke handelt, obgleich einige von ihnen der Forschung sehr wichtig geworden sind. Wie reich ist z. B. jetzt unsere Kenntnis jener urchristlichen römischen Schrift, die den Titel „Der Hirte" führt und einst von Griechen, Lateinern und Abessyniern mit gleicher Verehrung gelesen worden ist! Neben etwa zwei Dutzend lateinischen Handschriften ist noch jüngst auf einem uralten ägyptischen Papyrus ein Bruchstück ans Licht getreten. In welchem Umfange hat der große Forscher Caspari die Geschichte des abendländischen Taufsymbols, des sogenannten Symbolum Apostolicum, bereichern können, wie viele neue Texte hat er geboten! Wie zahlreich sind die Fälle, in denen wir älteste Schriften, die in der Originalsprache untergegangen, aber in Übersetzungen erhalten sind, bruchstückweise nun wieder im Original erhalten haben! So besaßen wir von den zwei, für die Geschichte der Askese höchst wichtigen pseudoklementinischen Briefen über die Jungfräulichkeit nur die syrische Übersetzung. Cotterill konnte nachweisen, daß die Hälfte des Textes im Original in Zitaten eines späten griechischen Mönches zu finden ist. — Doch schon zu lange habe ich die Geduld des Lesers in Anspruch genommen; es mag gestattet sein, zum Schluß einige allgemeine Erwägungen anzuknüpfen. Es sind etwa fünfzig literarische Funde, die uns die letzten 25 Jahre gebracht haben. Wer hat sie entdeckt? wie ist es dabei zugegangen? Ist es nicht möglich, aus der Beantwortung dieser Fragen etwas für die Zukunft zu lernen?

An den Entdeckungen sind ungefähr ein halbes Hundert Gelehrte beteiligt. Sie verteilen sich auf alle Nationen, Armenier, Belgier, Deutsche, Engländer, Franzosen, Griechen, Italiener und Russen. Aber den Deutschen und

Engländern gebührt das größte Verdienst. Das entspricht der Tatsache, daß die patristischen Studien bei ihnen am meisten blühen und in festen Formen gepflegt werden. Wir Deutsche haben aber alle Kräfte anzuspannen, daß uns die Engländer nicht den Rang ablaufen: sie verfügen über größere Mittel, können junge Gelehrte auf Jahre in die Ferne schicken und bei der Sache halten, während sie bei uns in der Regel gezwungen sind, nach kurzem wissenschaftlichen Dienst einen praktischen oder den Lehrberuf zu ergreifen. Berufsarbeiter für den wissenschaftlichen Großbetrieb, die ihr Leben einer wissenschaftlichen Aufgabe widmen und für sie jeder Zeit Reisen machen können, sind uns nötig, Gelehrte, die nicht gezwungen sind, Vorlesungen über Dinge, die sie schlecht verstehen, zu halten, weil die Spezialwissenschaft, die sie in der Stille bearbeiten und die sie kennen, für den Unterricht ungeeignet ist und sie nicht ernährt. In jenem Jahrhundert, in welchem auf historischem Gebiet auch im großen gearbeitet worden ist, dem siebzehnten, gab es bereits Berufsarbeiter, die sich ganz ihrer Spezialaufgabe widmen konnten und sich in die Hände arbeiteten, das waren die Mitglieder der klösterlichen Kongregationen.

So sind die großen wissenschaftlichen Sammelwerke entstanden, die wir bewundern. Eine ähnliche Einrichtung haben auch wir heute nötig, und unsere Akademien müssen die Mittelpunkte werden, um die sich nichtlehrende Gelehrte, die große wissenschaftliche Aufgaben verfolgen, scharen. An den Universitäten muß der Unterricht regieren; sie werden hoffentlich immer zugleich der Forschung dienen, aber sie können keinen Gelehrten brauchen, der nicht lehrt. Wir aber haben auch solche Gelehrte nötig, die nicht lehren, weil das, was sie arbeiten, teils für den Unterricht zu speziell ist, teils noch nicht reif genug. Das Spezialistentum, über welches an unseren Universitäten nicht ohne Grund geklagt wird, und dessen schädliche

Folgen sich bis in die Organisation des höheren Prüfungswesens erstrecken, ist eine Folge des Übelstandes, daß bei uns jeder Gelehrter des Brotes wegen an die Universität gehen muß, wenn er sein Leben der Wissenschaft weihen will. Gewiß haben unsere Universitäten dadurch viel gewonnen; aber nachgerade hat sich die wissenschaftliche Arbeit so spezialisiert, daß die Universitäten sie nicht mehr allein zu umspannen vermögen, ohne ihre oberste Aufgabe zu schädigen. Der Staat wird somit in der Pflege der Wissenschaften und der Universitäten einen gewaltigen Schritt vorwärts tun, wenn er neben diesen ein zweites Zentrum für jene schafft und den Akademien die Mittel gewährt, einen Stab von Gelehrten dauernd um sich zu sammeln, die, materiell sicher gestellt, ihr ganzes Leben und ihre ganze Kraft einer großen Spezialaufgabe weihen können. Mit Zuversicht blicken wir auf das preußische Unterrichtsministerium, welches, verständnisvoll und tatkräftig, stets den neuen Bedürfnissen der Wissenschaft entgegengekommen ist und auch hier berechtigte Forderungen gewiß erfüllen wird.

In dem Kreise akademischer Adjunkten mag der Forscher seine Stelle finden, der auf den europäischen Bibliotheken die Trümmer der koptischen Literatur aufsucht und wieder erweckt; hier mag ein Kenner des Armenischen die Schätze dieser Literatur zusammentragen; hier mögen andere sich zu lexikalischen Arbeiten vereinigen und die Reste einer untergegangenen oder untergehenden Sprache und eines versinkenden Volkstums sammeln; hier mögen wieder andere ein großes historisches Regestenwerk unternehmen, — alles Aufgaben, die mit dem Lehrberuf nichts zu tun haben, oder vielmehr, die durch den Lehrberuf gestört werden und ihn stören. Das aber ist sicher nicht zu befürchten, daß die Universitäten gute Lehrer verlieren oder gar an ihrem wissenschaftlichen Charakter Schaden leiden werden. Weß das Herz voll ist, dem geht der Mund über! Wer

von einer hohen Sache innerlich erfüllt ist und ihre bildende Kraft schätzt, der wird sie auch lehren wollen und Schüler werben und deshalb an die Universitäten gehen! Wir wollen diese nur vor den „Muß-Dozenten“ und die nur zum Forschen berufenen Gelehrten vor dem Vorlesungszwang schützen. Daß die großen und vielseitigen Forscher die Lehrer unserer Jugend sind — dieses herrliche deutsche Ideal wird uns auch in Zukunft bleiben. Und umgekehrt, wir wollen keine berufsmäßigen Entdecker oder gar „Schatzgräber“ in der Wissenschaft; denn solche Leute sind vom Übel. Aber was wir brauchen, sind methodisch arbeitende Gelehrte, die in einer historisch-philologischen Spezialwissenschaft allmählich den ganzen Bestand der Quellen, wie er auf den europäischen Bibliotheken zerstreut liegt, kennen lernen und auf planvoll unternommenen Reisen aufarbeiten.

Wie sind denn die reichen Entdeckungen auf dem Gebiete der alten Kirchengeschichte bisher zustande gekommen? Abgesehen von einigen wohlvorbereiteten Unternehmungen, wie sie Achelis und Bonwetsch für Hippolyt, Caspari für die Symbole, die Bollandisten und Ehrhard für die hagiographische Literatur unternommen haben, und wie sie jetzt von Soden für den Text des Neuen Testaments ausführen läßt, ist uns das Meiste durch mehr oder weniger zufällige Umstände geschenkt worden. Gewiß leitete fast alle Entdecker ein bestimmtes wissenschaftliches Interesse — es sind Wenige darunter, die nicht im Schweiße ihres Angesichts gearbeitet haben, und wir Kirchenhistoriker dürfen auf unsere Entdecker stolz sein —, aber vereinzelt und zusammenhanglos wird uns das Meiste gebracht, und fast nirgendwo können wir sicher sein, daß alles das wirklich untersucht worden ist, was an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Bibliothek, zu untersuchen wäre. Noch immer lassen sich sogar in geschriebenen oder auch gedruckten Katalogen Entdeckungen machen — v. Gebhardt hat uns das gezeigt! —, und so oft man

planvolle Untersuchungen angestellt hat, sind sie auch belohnt worden.

Freilich, das geographische Gebiet, auf welchem man für die alte Kirchen- und christliche Literaturgeschichte zu sammeln hat, ist ein ungeheuer weites. Ihre Denkmäler sind in griechischer, lateinischer, syrischer, koptischer, abessynischer, armenischer, slavischer und arabischer Sprache erhalten. Die Fundorte der Entdeckungen der letzten fünfundzwanzig Jahre sind oben zum Teil angegeben worden: von Etschmiadzin, Jerusalem und Patmos bis nach Madrid, und vom Sinai bis nach Moskau und Petersburg und wiederum nach England und Irland muß der Forscher wandern. Dazwischen liegen die großen Bibliotheken Europas, die noch immer ungehobene Schätze bergen, und auch ein Schlettstadt und ähnliche Städtchen besitzen historische Unika. Doch das Land unserer Hoffnung ist Ägypten! Gewiß haben wir vom Athos, aus Kleinasien und Armenien noch manches zu erwarten; aber die ältesten und kostbarsten Schätze sind aus Ägypten gekommen, und Alles spricht dafür, daß wir bisher nicht mehr als die ersten Proben von dem erhalten haben, was der ägyptische Boden uns aufbewahrt hat. Aber wer in Ägypten suchen will, der muß zuerst nach Paris, London und Wien gehen, wo noch viele Hunderte, ja Tausende unentzifferter Papyrus liegen. Wie können die an die Scholle gebundenen Universitätslehrer diese und ähnliche Schätze aufsuchen und einsammeln? Was sie vermögen, ist, Untersuchungen vorzubereiten und sie methodisch ins Werk zu setzen. Aber auch diese Tätigkeit hat eine naheliegende Grenze. Ihr umfassendes Lehramt erlaubt ihnen nicht, sich einseitig einem Zweige der Wissenschaft und einer Gruppe von Denkmälern zu widmen. Die Stärke aber des Gelehrten, der forscht und sucht, ist die entschlossenste Einseitigkeit und Beschränkung, nicht auf zwanzig Monate, sondern auf ebensoviel Jahre, und nicht mit mühsam abgewonnenen Mitteln,

sondern auf gesicherter materieller Grundlage. Wenn uns planlose Forschungen soviel beschert haben, was werden uns methodisch geführte bringen! Eine fragmentarisch erhaltene Literatur fragmentarisch bearbeiten — nur Unbefriedigendes kann dabei herauskommen, ja Vergeudung der spärlichen Kräfte! Aber lohnen die Ausgaben den Aufwand? Nun, es handelt sich um die alte Kirchengeschichte, d. h. um eine Geschichte, welche die Völker Europas gemeinsam erlebt haben, und in der der wichtigste Teil der Güter beschlossen liegt, die sie gemeinsam besitzen. Aber von diesem erhabenen Thema abgesehen — alle Geschichte, die sich zwischen dem Euphrat und dem atlantischen Ozean abgespielt hat, ist unsere Geschichte; wir vermögen aber unsere eigene Existenz nur dadurch zu vertiefen und zu erweitern, daß wir unter den Helden der Geschichte leben und ihre Kämpfe und ihre Größe nachempfinden.

OCT 30 1917

Verlagsbericht

von

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

No. 3 **Giessen** **Oktober 1905**

Am 1. April d. J. habe ich das bisher neben meinem Verlag unter der Fa.: J. Ricker'sche Univ.-Buchhandlung betriebene Sortiment und Antiquariat abgegeben, um mich künftig ausschliesslich dem Verlage zu widmen, den ich unter meinem eigenen Namen weiterführe.

Ich werde wie bisher danach trachten, der wissenschaftlichen Theologie und semitischen Sprachwissenschaft durch Veröffentlichung nutzbringender und fördernder Arbeiten zu dienen, künftig aber auch gern sich darbietende Gelegenheiten benutzen, um meine Verlagstätigkeit auf andere Wissensgebiete auszudehnen. Auch hoffe ich, der gebildeten Laienwelt ab und zu ein gutes Buch vorlegen zu können.

An die Herren Autoren ergeht die Bitte, mich in meinem Streben zu unterstützen, indem sie mir ihre Arbeiten zur Drucklegung anvertrauen.

Professor Francis G. Peabody

Inhaltsverzeichnis

Seite

Achelis, E. Chr., Der Dekalog als katechetisches Lehrstück 6
Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttestam. Wissenschaft, s. ***Brederek*** u. ***Diettrich***
Bezold, C., s. Versuche und Vorarbeiten, religionsgeschichtliche, II 4 22
Blecher, G., De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum . . . 22
Brederek, E., Konkordanz zum Targum Onkelos 6
Budde, K., Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Neue wohlfeile Ausg. 28
Cheyne, T. K., Das religiöse Leben der Juden nach d. Exil. Neue wohlf. Ausg. 28
Clemen, C., Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- u. historisch-kritischen Forschungen 7
— Paulus. Sein Leben und Wirken . 7
Dieterich, Albr., s. Versuche u. Vorarb., religionsgeschichtliche 22
Diettrich, G., Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia . . . 8
Elsenhans, Th., Fries und Kant . . . 27
Fahz, L., s. Versuche u. Vorarb., religionsgesch., II 3 22
Friedrich, J., Die Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 9
Gastrow, P., Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie . . . 9
— Tolstoj und sein Evangelium . . . 11
Goes, E., Die Friedhofsfrage 11
Gressmann, H., s. Versuche u. Vorarb., religionsgesch., II 1 22
Günther, L., Kepler und die Theologie 12
— Ein Hexenprozeß 27
Harnack, A., Reden u. Aufsätze. 2. Aufl. 4
Hepding, H., s. Versuche u. Vorarb., religionsgesch., I 22
Holtzmann, O., Der christliche Gottesglaube 13
Horn, P., Die deutsche Soldatensprache. Neue wohlfeile Ausg. 30
Jastrow, jr., M., Die Religion Babyloniens und Assyriens 14

Seite

Kinkel, W., Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. I 1 27
Köhler, W., Katholizismus u. Reformation 15
Köstlin, H. A., Predigten und Reden. Neue wohlfeile Ausg. 29
Krüger, G., Philipp der Großmütige als Politiker 16
Lidzbarski, M., Das Johannesbuch der Mandäer. I. Teil: Text 17
— Ephemeris für semitische Epigraphik. II. Band, 2. Heft 27
Löhr, M., Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem 18
Müller, A., Geschichtskerne in den Evangelien. Marcus und Matthäus . . . 18
Platzhoff-Lejeune, E., Religion gegen Theologie und Kirche 18
Preuschen, E., Antilegomena. 2. Aufl. 19
Richter, J., Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung 20
Römheld, J. C., Durch Kampf zum Sieg. Neue wohlfeile Ausg. 29
Ruhl, L., s. Versuche u. Vorarb., religionsgesch., II 2 22
Schnabel, H. Ph., Predigten üb. d. Gesch. des Reiches Gottes. Neue wohlfeile Ausgabe 29
Smith, W. B., Der vorchristliche Jesus 21
Versuche und Vorarbeiten, religionsgeschichtliche 22
Vollmer, H., Jesus und das Sacaeenopfer 22
Vorträge d. Hessischen u. Nassauischen theol. Ferienkurses, 1. u. 2. Heft, s. ***Achelis*** u. ***Holtzmann*** . . . . .
Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 23. Folge, s. ***Köhler*** . .
Weimar, G., Geistliches Liederbuch. Neue wohlfeile Ausg. 30
Wünsch, R., s. Versuche u. Vorarbeiten, religionsgeschichtliche 22
Zeitschrift f. d. alttestam. Wissenschaft 25
Zeitschrift f. d. neutestam. Wissenschaft 26
Zscharnack, L., Lessing und Semler . . 23

Die Nrn. 1 und 2 dieses Berichts gingen jeweils im Oktober der Jahre 1903 und 1904 unter der Firma: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) aus.

Die künftigen Nummern erscheinen in zwangloser Folge; alle Interessenten erhalten sie gleich der vorliegenden Nummer auf ihren Wunsch kostenlos.

Jede grössere Buchhandlung kann die hier genannten Werke zumeist auch zur Ansicht vorlegen.

Francis G. Peabody

Professor an der Harvard-Universität in Cambridge

in autorisierten Übersetzungen von E. Müllenhoff:

Jesus Christus und die soziale Frage

Geheftet 5 Mark 1903 Gebunden 6 Mark

„Wir besitzen aber noch keine Arbeit, welche den überragenden Gegenstand in seiner ganzen Universalität so überlegen monumental und doch so fein behandelt wie dieser freisinnige Protestant." Das Hochland.

„Die Stärke des Buches liegt in der Umsetzung der Forderungen Jesu in Aufgaben der Gegenwart, wobei der praktische Geist des Amerikaners aus seiner größeren Erfahrungsfülle die sozialen Dinge noch beziehungsreicher und vielseitiger anzufassen weiß, als das bei uns zu Lande der Fall ist." Prof. H. Holtzmann im Theol. Jahresbericht.

Die Religion eines Gebildeten

Geheftet Mark 1.50 1905 Gebunden Mark 2.20

„Das Buch ist ein machtvoller Appell an das Gewissen unserer Gebildeten . . . Möge das kleine, aber inhaltsschwere Buch von vielen Gebildeten und mit Erfolg gelesen werden!" Straßburger Post.

Der Charakter Jesu Christi

Groß-Oktav 1905 Geheftet Mk. 0.60

„Das Büchlein wird vielen Suchenden ein Wegweiser sein aus dem Zwiespalt und der Schwachheit der Natur zur Einheit und Festigkeit des Charakters." Protestantenblatt.

Abendstunden. Religiöse Betrachtungen

Groß-Oktav 1902 Kartoniert Mk. 2.50

„Glücklich die Studenten, denen der Professor zugleich ein Seelsorger ist wie Peabody den seinigen. Möchten sich auch in Deutschland viele zu seinen Füßen setzen — und nicht nur Studenten." Theologischer Literaturbericht.

Adolf Harnack, Reden und Aufsätze

Zweite Auflage. Zwei Bände. Gr. 8°. (IX, 349 und VII, 379 S.) M. 10.—; in Leinen geb. M. 12.—

Genau nach Ablauf zweier Jahre seit dem ersten Erscheinen dieser Sammlung hat der Verleger die Freude, die zweite Auflage ankündigen zu können, die bis auf kleine stilistische Verbesserungen unverändert geblieben ist.

Die „Reden" des ersten Bandes sind so geordnet, daß sie einen Gang durch die Kirchengeschichte darstellen; die des zweiten Bandes beziehen sich vornehmlich auf wichtige kirchliche Probleme der Gegenwart.

Über den Wert der Sammlung mögen statt des Verlegers Berufenere reden:

Professor D. H. Holtzmann in der *Theologischen Literaturzeitung*, 1904 No. 23:

Schon seit einigen Jahren macht sich in der gebildeten Lesewelt ein starker Zug und Drang nach vertiefter religiöser Erkenntnis in erfreulichster Weise bemerkbar. Da kommt es denn eben recht gelegen und wird allseitig begrüßt, wenn ein Theologe, der seit gerade einem Menschenalter eine fast beispiellose Produktivität auf mehr als einem Gebiet unseres wissenschaftlichen Betriebs entwickelt, demselben vielfach in durchschlagendster Weise neue Bahnen und Ziele angewiesen, endlich aber auch in den Gang der kirchenpolitischen und sozialreligiösen Bewegung so bemerkbar eingegriffen hat, daß sich an seinen Namen mancherlei Hauptaktionen der neueren Kirchengeschichte knüpfen — wenn dieser die bedeutendsten unter den an einen weiteren Leserkreis gerichteten Kundgebungen aus einer so bewegten Vergangenheit sammelt und noch einmal, wie zu konzentrierter Wirkung, der Öffentlichkeit übergibt . . .

Professor D. Adolf Jülicher in der *Christlichen Welt*, 1903 No. 50:

. . . Wir begrüßen die Vereinigung dieser nach Veranlassung, Inhalt, Ton, ursprünglicher Bestimmung ja unendlich verschiedenen Abhandlungen und Reden zu einem Ganzen aus zwei Gesichtspunkten mit warmer Dankbarkeit. Einmal nämlich besitzen wir hier *ein Stück Selbstbiographie Harnacks*, das einzige wohl, das seiner Natur nach er selber zu liefern vermochte; an einer genügend großen Anzahl von Stoffen seine Art vorgeführt, Probleme der Vergangenheit und der Gegenwart anzugreifen, an die rechte Stelle zu rücken und der Lösung näher zu führen, ausnahmslos Belege für das Bedürfnis und die Kraft seines Geistes, strengste geschichtliche Objektivität mit lebhaft interessierter Verwertung des Geschichtlichen für sittlich-religiöse Charakterbildung zu verbinden. Von der historischen Betrachtung kommt er nirgends ganz los, aber er verliert sich nicht wie die meisten Spezialisten an das Geschichtliche; und er lehrt uns in Bezug auf unsere höchsten Aufgaben aus der Geschichte zu lernen. . . . Außerdem aber bildet abgesehen von allem Persönlichen diese Sammlung von Studien, zu geschweigen von dem Genuß, den ihre Lektüre auch dem bereiten muß, der sie bereits gut kennt, eine wundervolle Schule für einen Geist, der vom Zauber geschichtlicher Betrachtung eben dessen, was durch solche Betrachtung zunächst ungemein an Wert zu verlieren scheint, berührt werden möchte, der sehen, urteilen, die Grade der Wahrscheinlichkeit unterscheiden lernen will. Und wer dies nicht mehr nötig hat, wird die Fülle von Anregung, die diese Sonntagskinder der Muse des Ersten unter den lebenden Kirchengeschichtsschreibern ihm in den Schoß werfen, freudig hinnehmen: die sich jetzt von selbst ergebende Kombination von Gedankenzügen, die man sonst nie nebeneinander verfolgt hatte, schafft eigene Reize und tieferes Verstehen.

Professor D. Paul Drews in der *Deutschen Literaturzeitung*, 1904 No. 4:

. . . Seine Worte wirken nicht mit elementarer Wucht; aber sie wirken durch ihre Ruhe und ihre Vornehmheit, durch ihren Geist und ihren Glanz. . . . Es ist mir angesichts dieser beiden Bände erst lebhaft zum Bewußtsein gekommen, was es für die Wertschätzung eines einflußreichen Mannes bedeutet, wenn das, was zerstreut hervortrat und umherflattert, gesammelt und vereint einem in die Hand gelegt wird; es ist als erhöhte sich der Wert des einzelnen, wenn es in der Vereinigung auftritt. Möchte die schöne wertvolle Sammlung nicht nur bei den theologischen Fachgenossen, sondern auch im weiten Umkreise der Gebildeten die verdiente Aufmerksamkeit finden!

Paula Schneemelcher in *Evangelisch-Sozial*, 1905 No. 1/2:

. . . Was Harnack der Theologie geleistet hat und noch leistet, was seine Persönlichkeit und sein Werk seinen Schülern bedeutet, das mögen und werden Theologen an anderen Stellen sagen. Hier sei ihm nur *im Namen vieler Laien* Dank gesagt, daß er auch den Ungelehrten seine Wissenschaft nahe bringt . . . „Beschreiben ist schwerer als erklären" sagt H. einmal. Nun, das eine ist sicher: er versteht auch die schwere Kunst so zu beschreiben, daß das Beschreiben zugleich ein Erklären ist. Und so sei ihm noch einmal Dank gesagt für die Gabe, die er uns mit dieser Sammlung geschenkt hat.

Gute Bücher, gute Freunde, 1904:

. . . Die ungemein klare, bestimmte Ausdrucksweise ist an sich schon geeignet, die Scheu vor gelehrten religiösen Abhandlungen zu verbannen, wie sie leider so oft dem gebildeten Laien vorgesetzt werden. Der Inhalt ist es aber vor allem, der diese Reden und Aufsätze zu einem *wichtigen Bestandteil* nicht nur der religiösen, sondern überhaupt *der für den Gebildeten notwendigen Literatur* macht. . . . Gerade in unsrer Zeit, wo das religiöse Gefühl laut und dringend Befriedigung erheischt, tun solche Bücher not, nicht nur für den Protestanten, auch für den ehrlich denkenden Andersgläubigen.

Schwäbischer Merkur, 1903 No. 574:

. . . So recht ein Buch für jeden gebildeten Deutschen ist diese Sammlung von Reden und Aufsätzen des geistvollen, tiefgründigen und weitschauenden Kirchenhistorikers . . . Harnacks einzigartige Verschmelzung von höchster Grazie des Geistes und wuchtig heiligem Ernst zu schildern, geht über die Grenze einer kurzen Anzeige. Darum lieber: tolle lege — nimm und lies!

The Academy and Literature, 1903 No. 11:

Harnack, like our own Huxley, is the possessor of delightful style, the outcome of course of clear thinking, that makes abstruse subjects plain and even fascinating to ordinary intellects. Thus he finds his public not only among professed theologians or religious controversialists, but among all who take an interest in the religious and ethical questions that necessarily affect our every-day life.

Professor Paul Lejay in der *Revue Critique*, 1904 No. 9:

Beau recueil, qui se recommande aux historiens, aux philosophes et aux théologiens, et qui réunit, pour la joie et l'instruction, de précieux écrits, dispersés par M. Harnack au hasard des circonstances. . . . Nous avons ainsi un aperçu de toutes les formes de la pensée si active de M. H. Il n'est point inutile à l'historien désintéressé; on peut oublier, en consultant les grands ouvrages de M. H., que ce sont œuvres de théologien, et d'un théologien aussi préoccupé de pratique et d'intérêts ecclésiastiques que de spéculation et de systèmes.

Achelis, E. Chr., D., Konsistorialrat u. Professor der Theologie a. d. Universität Marburg, **Der Dekalog als katechetisches Lehrstück.** [Vorträge des Hessischen und Nassauischen theologischen Ferienkurses, Heft 1.] Gr. 8°. (2 Bll. u. 75 S.) M. 1.50

Johannes Geffcken, der treffliche Hamburger Pastor, der Verfasser der gründlich gelehrten Werke: „Über die verschiedene Einteilung des Decalogus und den Einfluß derselben auf den Kultus" (1838) und „Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts" (1855), schreibt in der Vorrede zu dem erstgenannten Buch: „Die Frage, ob die Form, in welcher unsere katechetischen Lehrbücher die zehn Gebote mitteilen, die richtige sei, und ob sie beibehalten werden könne, wenn wir nicht mit den Ergebnissen der Geschichte und Kritik in Widerspruch treten wollen, ist ja wohl eine solche, die auf ein allgemeines Interesse Anspruch machen kann." Mehr als vor 66 Jahren gilt dies Wort heute. Die Kluft, die zwischen der historisch-kritischen Wissenschaft und der kirchlichen Praxis sich aufgetan hat, ist überall, vielleicht nirgends jedoch so stark spürbar, wie auf katechetischem Gebiet. Meine Absicht in den mir übertragenen Vorlesungen geht dahin, an dem ersten Hauptstück Luthers, dem Dekalog, die Fruchtbarkeit der historisch-kritischen Forschung für den katechetischen Betrieb und die Erfordernisse seiner Reform aus der Natur der Sache aufzuzeigen. (Aus der Vorbemerkung)

Professor D. Eger (Friedberg) i. d. *Monatschrift für Pastoraltheologie*, 1905 S. 497: Vom *höchsten Wert* für jeden, der nicht nur praktisch fruchtbar, sondern auch mit geschichtlicher Einsicht über den Dekalog unterrichten will, ist der Vortragszyklus, den Prof. Achelis auf dem letztjährigen theologischen Ferienkurs gehalten hat. Er gibt darin *musterhaft klare und zuverlässige Auskunft* über das Verständnis des Dekalogs von seiner Entstehung bis zu seiner Verwendung in den Katechismen und schließt daran einige *wertvolle Gedanken* über seine Behandlung im Religionsunterricht.

Brederek, Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos.** [Beihefte z. ZAW IX.] Gr. 8°. (ca. 12 Bgn.) ca. M. 6.—

Bereits im Jahre 1901 erschien vom Verf. in den „Theologischen Studien und Kritiken" ein Aufsatz „Bemerkungen über die Art der Übersetzung im Targum Onkelos", der die erste Frucht einer konkordanzmäßigen Durcharbeitung dieses Targums war. Nun liegt (mit Hilfe des Orientalisten-Kongresses in Algier) die Konkordanz selber gedruckt vor. Sie enthält in ihrer ersten, größeren Hälfte ein vollständiges Verzeichnis der im Pentateuch vorkommenden hebräischen Wörter und Konjugationen mit den verschiedenen aramäischen Übersetzungen, geordnet nach Stämmen und mit Angabe der Stellen, von denen aber überall nur die ersten aufgeführt sind, wo das betreffende hebräische Wort nur eine oder überwiegend eine aramäische Übersetzung hat. Der zweite Teil bringt unter der Überschrift „Aramäisches Register" dasselbe unter Voranstellung und in der Ordnung der aramäischen Stämme nur ohne Stellenzahlen.

Die erste Hälfte dieses Buchs wird mehr ihre Wichtigkeit haben für Pentateuchforscher, die hier am genauesten und bequemsten die ganze Art der Hermeneutik des Onkelos studieren können, die zweite Hälfte wird mehr den Sprachforscher interessieren, der hier auf knappem Raum (und insofern bequemer als in Dalmans Wörterbuch) den Wortschatz jenes Targums beisammen findet. Doch wird auch dem Theologen die zweite Hälfte und dem Semitisten die erste Hälfte mancherlei zu bieten haben.

Clemen, Carl, Professor Lic. Dr., Privatdozent d. Theologie an der Universität Bonn, **Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen.** Ferienkurs-Vorträge. Gr. 8°. (3 Bll. u. 61 S.) M. 1.30

Deutsche Literaturzeitung, 1905 No. 27:

Diese »übersichtliche Zusammenstellung der Ergebnisse der neueren Forschungen über die Apostelgeschichte« spricht zum Schluß aus, daß die historische Kritik so viele glaubwürdige Überlieferungen zu erkennen gelehrt hat, daß das Gesamturteil jetzt wesentlich günstiger lauten muß als früher und namentlich der Lukasbericht gegenüber allen Bedenken glänzend gerechtfertigt erscheint; und daß wir auf eine genaue Erkenntnis der von der Apostelgeschichte umfaßten Zeit nicht zu verzichten brauchen, sondern, wenn wir die angegebenen Forschungsergebnisse berücksichtigen, auf den Akten im allgemeinen die Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes aufbauen können. Auf Einzelheiten der Untersuchungen ist C. hier nicht eingegangen und eine allseitige Begründung seiner eigenen Anschauungen hat er hier nicht gegeben. Sie sind in seinem »Paulus« zu finden, dessen eingehende Würdigung wir bald hoffen veröffentlichen zu können.

Im Vorjahr erschien (vgl. Verlagsbericht No. 2, S. 5f.):

Paulus. Sein Leben und Wirken. 2 Teile.

I. Teil. Untersuchung. (Voraussetzungen, Quellen, Chronologie.) Gr. 8°. (VIII u. 416 S.) M. 8.—; in Leinen geb. M. 9.—

II. Teil. Darstellung. Mit einer Karte der Missionsreisen des Apostels. Gr. 8°. (VIII u. 339 S.) M. 5.—; in Leinen geb. M. 6.—

Beide Teile in einem eleganten Halbfranzbande M. 15.50

Eine wissenschaftlich wohl fundamentierte, zusammenfassende Untersuchung und Darstellung des Lebens und Wirkens des Paulus kann man als Aufgabe bezeichnen, welche der Lösung harrt. C. bietet jetzt eine solche. Und gewiß war C. dazu vor allem geeignet, da er von Beginn seiner Forschungen an das Leben des Paulus als Spezialgebiet bearbeitet und viele Sonderbeiträge geliefert hat. So zeichnet denn auch das Werk große Belesenheit aus. Eine präzise, umfangreiche, kritisch besonnene Berichterstattung über die Resultate der Forschung wird dargeboten. In klarer Form werden die Punkte, in welchen eine wesentliche Übereinstimmung erzielt ist, zusammengefaßt und für das Verständnis des großen Apostels nutzbar gemacht. *Literarisches Zentralblatt,* 1905 No. 13.

... So zahlreich nun auch die Widersprüche im einzelnen sein mögen, so hat sich C. doch durch seine Untersuchung aller einschlägigen Probleme und ihre Zusammenfassung unter Beiziehung einer fast unermeßlichen Literatur große Verdienste um die Paulusforschung erworben. *Biblische Zeitschrift,* 1905 Heft 2.

... Alles in allem, für Theologen ist das Buch ein standard work; in keiner größeren Lehrerbibliothek aber sollte der zweite Band des Werkes fehlen.

Allg. deutsche Lehrerzeitung, Anz. f. d. neueste pädagog. Literatur, 1905 No. 7.

... Eine Einrichtung des Werkes, für die wir dem Verfasser und dem Verleger besonderen Dank schuldig sind, besteht darin, daß die gelehrte Untersuchung und die aufbauende Darstellung in zwei Bände zerlegt sind, von denen der zweite darstellende

Teil für sich allein zu sehr mäßigem Preise zu kaufen ist. Dadurch ist das Werk allen „Gebildeten" im weitesten Sinne des Wortes zugänglich gemacht. Möge es unter ihnen auch eine weite Verbreitung finden und die Erkenntnis von der alles überstrahlenden Herrlichkeit echten, ursprünglichen Christentums in die weitesten Kreise des deutschen Volkes tragen helfen. *Die Wartburg*, 1904 No. 50.

. . . Et de fait nous avons un livre compact mais sans surcharges et admirablement composé, très clair, où rien d'essentiel n'est omis, où les problèmes sont nettement posés, discutés avec méthode et souvent résolus avec clairvoyance et bon sens critique. *Revue Biblique*, 1905 No. 1.

. . . En terminant, nous tenons encore à relever les fortes qualités de notre auteur, son érudition solide et variée, sa critique saine et précise, son exactitude scrupuleuse. Il a créé une œuvre qui occupera dignement sa place dans la littérature déjà si riche sur Paul. Son livre restera une mine de renseignements précieux qu'aucun de ceux qui s'occuperont après lui du grand apôtre, n'aura le droit de négliger. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905 S. 113 f.

A very hearty welcome will be accorded from all quarters to Professor Carl Clemen's great work ... The book will at once take its place as indispensable to the student of primitive Christianity, and will be found to omit nothing that is of importance in its bearing upon the life and work of the great apostle of the Gentiles. We may add that the two volumes are purchasable separately, and we should strongly recommend those who do not see their way to procure the whole work to begin by purchasing the second volume. They will learn so much from it, and acquire so much confidence in the author, that they will not be content, we feel persuaded, till they have procured and studied the first volume as well. *Expository Times*, Vol. XVI No. 3.

Diettrich, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin,
Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia.
[Beihefte z. ZAW VIII.] Gr. 8°. (XXXII u. 223 S.) M. 10.—

Die vorliegende Arbeit ist ein Seitenstück zu dem von E. W. Barnes-Cambridge herausgegebenen kritischen Apparat zum Pešittotexte der beiden Bücher der Chronik und gibt dementsprechend in möglichstem Anschluß an die dort verwerteten Sigel eine Variantensammlung aus den bekannten Editionen des syrischen Alten Testamentes und den in Europa vorhandenen Pešittohandschriften. Damit ist die *wichtigste Vorarbeit für eine textkritische Ausgabe der Pešitto zum Propheten Jesaia und zugleich ein zuverlässiger Überblick über die Textgeschichte der syrischen Kirchenbibel für die Zeit vom 6. bis 20. Jahrhundert* geliefert. Die in der Einleitung zum vorliegenden Apparat niedergelegten Beobachtungen bestätigen im großen und ganzen die von Barnes gefundenen Resultate und weichen nur in der Beurteilung der Urmiaer Ausgabe von 1852 und des Florentiner Codex F von ihm ab. Der Verfasser hat noch *über* Barnes *hinaus die Mossuler Ausgabe von 1888 und die syrischen Kirchenväter Aphraates, Ephraem und Barhebraeus berücksichtigt und kann auf Grund dieser Berücksichtigung zum erstenmal ein Urteil über den wissenschaftlichen Wert der Mossuler Ausgabe abgeben und eine nicht unbedeutende Zahl alter Varianten zu denen der Pešittohandschriften hinzufügen.* Die eingehende Prüfung der Oxforder Handschrift u soll eine Ergänzung der wertvollen „Beiträge zur Textkritik der Peschita" von Rahlfs in ZAW 1889 S. 161 ff. sein.

Friedrich, Julius, Dr. jur., Landrichter in Gießen, **Die Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526.** Eine kirchenrechtliche Studie. Gr. 8°. (2 Bll. u. 128 S.) M. 2.80

Entgegen der in die Literatur übergegangenen Ansicht Credners (Philipp's des Großmüthigen Hessische Kirchenreformations-Ordnung, Gießen 1852), der erste hessische Kirchenverfassungsentwurf sei das ureigenste Werk Philipps, gelangt der Verf. der vorliegenden Schrift auf Grund von Philipps kirchenpolitischem Standpunkt im Jahre 1526, der durch eine genaue entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der religiösen Anschauungen Philipps von der Zeit an eruiert wird, wo die Reformationsgedanken in ihm lebendig wurden, und indem die so gewonnenen Resultate als Prüfstein für Credners Ansicht verwertet werden, zu folgenden Ergebnissen:

1. Die Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 in der uns heute vorliegenden Gestalt ist kein einheitliches Werk, sondern setzt sich aus drei Teilen zusammen. Zwei davon haben Philipp den Großmütigen oder seine Räte zu Verfassern; einer von diesen Teilen zeigt deutliche Beziehungen zur sächsischen Reformation und ist von Lambert von Avignon umgearbeitet worden. Der dritte Teil hat Lambert von Avignon zum Verfasser und ist durch Zusätze Philipps oder seiner Räte modifiziert worden. Es ist anzunehmen, daß Lambert die drei Teile zu einem Ganzen verschmolzen hat.

2. Der von Lambert umgearbeitete „philippinisch-lutherische" Bestandteil ist am 20. Oktober 1526 von der „Synode" zu Homberg zum Gesetz erhoben, niemals aber als solches eingeführt oder gehandhabt worden. Die übrigen Teile haben Gesetzeskraft nicht erlangt.

3. Die Reformatio in ihrer ursprünglichen Gestalt, der Vorentwurf (das Reformationsprogramm), hat noch im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts existiert und ist seitdem verschollen.

4. Die Reformatio in ihrer heutigen Gestalt ist wahrscheinlich frühestens zu Ende des Jahres 1526 entstanden. — In welcher Reihenfolge und wann ihre mehrfachen Umarbeitungen vollzogen wurden, steht nicht fest; ebensowenig ob sie Luther in ihrer heutigen Gestalt vorgelegen hat.

Der Abdruck des vollständigen revidierten Textes der Reformatio soll in erster Linie die fortgesetzte Kontrolle der Beweisführung ermöglichen.

Gastrow, Paul, Lic. theol., Pastor in Bergkirchen, [seit kurzem Direktor der höh. Töchterschule i. Bückeburg], **Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing.** Von der Karl Schwarz-Stiftung gekrönte Preisschrift. Gr. 8°. (2 Bll. u. 372 S.) M. 9.—

Semlers Gestalt gehört trotz der allgemeinen Anerkennung seiner Bedeutung vor der vieler anderer Theologen zu den schwankenden in der Geschichte der Theologie. Und in der Tat scheint ein nicht wegzuleugnender, klaffender Hiatus zwischen seiner früheren und späteren theologischen Anschauungswelt zu bestehen. So ist man

von allen Seiten bereit, ihm das Zeugnis subjektiver Ehrlichkeit und Frömmigkeit zuzugestehen; während man aber auf einer Seite triumphierend auf den schließlichen Bankrott seiner ursprünglichen, schrankenlos freien Grundsätze hinweisen zu können glaubt, bedauert man auf der anderen in seiner späteren Wendung den schwächlichen Umfall eines den praktischen Konsequenzen seiner so kraftvoll herausgearbeiteten Überzeugungen nicht mehr gewachsenen, senilen Gelehrten. Es ist das Bestreben des Verfassers, auf Grund eingehender Kenntnis des ungeheuren Quellenmaterials der Semlerschen Schriften sowie der zeitgeschichtlichen theologischen Bewegungen die Einseitigkeit und Irrtümlichkeit der beiden gekennzeichneten Urteilsweisen zu zeigen, nachzuweisen, daß es sich bei Semler nicht sowohl um eine Wandlung seines theologischen Prinzips, als um eine Frontveränderung innerhalb des sich gleich bleibenden prinzipiellen Standpunktes handelt, um so dem großen Theologen, der als Bahnbrecher und Pfadfinder die gerechte Beurteilung und dankbare Anerkennung der Nachwelt im vollsten Maße verdient hat, ohne Verkennung und Vertuschung der auch ihm gesetzten, persönlich und zeitgeschichtlich bedingten Schranken den ihm gebührenden Platz in der Geschichte der Theologie zuzuweisen. Der Streit mit Lessing ist für die Abhandlung nicht nur dadurch von Wert, daß er den Angelpunkt für die angedeutete Frontveränderung in der Position Semlers darstellt, sondern auch dadurch, daß er Anlaß gibt zu einem in Übereinstimmung und Gegensatz höchst fruchtbaren Vergleich des theologischen und religiösen Charakters beider Männer. In besonders ergreifender und nach vielen Seiten hin gerade für die Gegenwart mit ihren Wirrnissen und Nöten instruktiver Weise spiegelt sich in dem Entwicklungsgange Semlers der schmerzliche Konflikt zwischen Religion und Theologie, theologischer Wissenschaft und amtlicher Praxis. Während nun der Semlerschen Theologie nach Seiten ihrer kritisch-wissenschaftlichen Bedeutung schon längst ihre gerechte Würdigung zuteil geworden ist, hat man den die kirchlich-praktische Seite der Theologie betreffenden Ausführungen Semlers noch stets zurückhaltend, wenn nicht ablehnend gegenübergestanden. Nicht zum geringsten Teil hat er das durch seine gerade auf diesem Gebiete sich ins Maßlose verlierende Formlosigkeit und Weitläufigkeit selbst verschuldet. Um so mehr hielt es der Verfasser für seine Pflicht, bei einer Monographie über Semlers Theologie diesem Stoffe seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, um ihn gestaltend zu durchdringen und darzustellen, wie das in den beiden umfangreichen letzten Kapiteln über Semlers Stellung zum kirchlichen Bekenntnis und zum geistlichen Amt geschehen ist. Wenn überall die Zitate etwas reichlich und umfangreich ausgefallen sind, so mag das mit der oben berührten Weitläufigkeit Semlers entschuldigt werden, wird aber auch bei der Unzugänglichkeit der Semlerschen Schriften zur Nachprüfung der gefällten Urteile nicht unwillkommen sein. Im ganzen ist die Tendenz des Buches darauf gerichtet, das Freie und Befreiende in Semlers Position im vollsten Umfange zu zeigen und schrankenlos zur Geltung zu bringen, ohne doch darüber den Wert seiner auf schlicht-religiöse und positiv-kirchliche Erbauung gerichteten Bestrebungen zu verkennen und zu verleugnen. Die persönliche Lage des Verfassers als eines mit regem wissenschaftlichem Streben mitten in einer umfangreichen, praktisch-pfarramtlichen Tätigkeit stehenden Theologen ist gewiß für die eindringende Erfassung der Semlerschen Geistesart nicht bedeutungslos gewesen und hat der Gestaltung und Darstellung des Stoffes oft sichtlich das Gepräge gegeben.

Vgl. auch Zscharnack, Lessing und Semler, auf S. 23.

Gastrow, Paul, Lic. theol., **Tolstoj und sein Evangelium.** Ein Vortrag. Gr. 8°. (64 S.) M. 1.—

In seinem Vortrag über Tolstoj geht der Verf. aus von der Erscheinung T.s als eines *Dichterpropheten*. Obgleich die dichterische und prophetische Seite seiner Erscheinung untrennbar sind, läßt der Verf. doch vorwiegend auf letzterer seinen Blick ruhen, die Beurteilung jener mehr den Literaturbeflissenen vom Fach überlassend. Aber zur Beurteilung der *prophetischen* Erscheinung T.s scheint ihm der *Theologe* insonderheit berufen, u. z. der Theologe als *Historiker*, der das weite und bunte Feld der Geschichte des religiösen Lebens überschaut und dadurch vor andern den Vorzug genießt, einerseits sich weniger leicht imponieren und dadurch verwirren zu lassen, anderseits klarer als jene die tiefsten „Motive und Quietive" herauszufühlen und neue, gesunde, lebensfähige Elemente des religiösen Lebens von geschichtlich längst widerlegten Verirrungen oder rein persönlichen Absonderlichkeiten zu unterscheiden.

In solchem Sinne wird ein *Aufriß der Entwicklung* Tolstojs (I) und eine *Darstellung seiner sittlich-religiösen Weltanschauung* (II) gegeben, was beides zugleich Gelegenheit bietet, über die Persönlichkeit des Dichters und über den Wert und die Eigentümlichkeit der meisten sowohl dichterischen als theoretischen Schriften neue Streiflichter zu werfen. Schließlich wird eine eingehende *Beurteilung der sittlich-religiösen Weltanschauung* T.s (III) gegeben. Wir lernen sie aus dem Hintergrunde des nationalen, namentlich aber kirchlichen und religiösen Lebens seines Heimatlandes verstehen und zunächst ihre Bedeutung für das *russische Christentum* würdigen. Sodann aber wird die nach Tolstojs Auffassung *zentrale* Frage des religiösen Lebens auf ihre letzten Wurzeln zurückgeführt und in das Licht *unsrer*, der *evangelischen* Lebensauffassung gestellt. Fest und sicher werden die Grenzen gezogen, die uns von *„seinem* Evangelium" scheiden, wobei es ebensowenig an weitherziger und warmer Anerkennung der von ihm ausgehenden und auch *für uns* bedeutsamen sittlich-religiösen Impulse fehlt, wie doch andrerseits der weit überragende und unvergleichlich reichere Gehalt *unsrer* auf das *genuine Evangelium Jesu Christi* gegründeten Weltanschauung zum erhebenden Ausdruck kommt.

Eingehende Bekanntschaft mit der gesamten Tolstoj-Literatur ist die selbstverständliche Voraussetzung für die vom Verf. übernommene Aufgabe. — Die augenblicklichen Vorgänge in Rußland und Tolstojs innerer Anteil daran erhöhen vielleicht den Wert der übrigens *sofort nach ihrem Erscheinen in Russland verbotenen* Schrift.

Goes, Eberhard, [Pfarrer in Langenbeutingen], **Die Friedhofsfrage.** Konfessions- oder Simultanfriedhöfe? Ein Lösungsversuch auf Grund der Tatsachen. Gr. 8°. (VIII u. 152 S.) M. 3.—

G. stellt zunächst die in der letzten Zeit bekannt gewordenen Fälle von Friedhofsintoleranz zusammen, *unparteiisch* nach den besten erreichbaren Quellen, wobei wir, wie billig, Lothringen mit dem Fall Fameck, der die Ära der Diskussion eingeleitet hat, an der Spitze finden. Es folgen aber sofort Altdeutschland und Österreich, wo besonders krasse Fälle *römischer* Intoleranz vorliegen. Aber auch die Fälle *protestantischer* Intoleranz werden sorgfältig gebucht, wo sie Katholiken und wo sie Dissidenten und Sektierern gegenüber bekannt geworden sind. Endlich werden auch die

Fälle *weltlicher* Intoleranz, also *auf seiten der Behörden* zusammengestellt, an denen es leider nicht fehlt, indem sich vielfach der Mangel an einer festen Hand, an konsequenter gleichmäßiger Toleranz auch gegenüber der Minorität nachweisen läßt.

Der Hauptfrage, wie wird der *sogenannte* „Fried"hof zum *wirklichen* Friedhof, geht der Verfasser im zweiten Teile seines Buches nach. Er sucht zunächst die mannigfachen Konfliktsfälle geschichtlich zu begreifen, sodann ihre grundsätzliche Wurzel zu erfassen und stößt dabei auf den alten Gegensatz von römischer Kirche und weltlichem Staat, neben dem die vielfach grundsatzlose Haltung der evangelischen Kirche nicht in Betracht kommt, weil sie auf einer Abirrung vom protestantischen Prinzip beruht, wo sie intolerant ist, während die Intoleranz zum römischen Prinzip gehört.

„*Die Friedhöfe der Zukunft müssen Simultanfriedhöfe sein*", lautet das Ergebnis des Verf.s, „weil nur der Zivil- oder Simultanfriedhof, der gegen die Konfessionen sich völlig neutral verhält, die Möglichkeit zu ungestörten Totenfeiern schafft, die dem individuellen Bedürfnis, Bekenntnis und Gebrauch entsprechen. . . . Es wäre an der Zeit, den Friedhof mit allem, was dazu gehört, dem Streit der Konfessionen zu entziehen und konsequent simultan zu machen." Einzig und allein die konsequente Durchführung dieser Forderung dürfte dauernden Frieden verbürgen.

Die Wartburg, 1905 No. 27:

Von hervorragender Bedeutung für die Kirchengeschichte der Gegenwart. . . .

Straßburger Post, 1905 No. 869 v. 17. Aug.:

. . . Man muß dem Verf. dankbar sein für die undankbare Aufgabe, der er sich unterzogen hat. Undankbar insofern, als es einem schließlich viel innere Pein schaffen muß, eine solch unerquickliche Frage nach allen Seiten aufzurollen. Es ist darum auch gar kein erhebendes Gefühl mit der Lektüre des Goesschen Buches verbunden, aber heilsam kann sie wirken: Die Notwendigkeit einer Änderung nach der Richtung hin, die „Friedhofsfrage" endlich einmal nach neuzeitlichen Grundsätzen einheitlich zu lösen, wird uns einleuchtend vors Auge und Gemüt gestellt. Erfreulich an dem Buche ist auch die gewissenhafte Unparteilichkeit, die innerlich evangelische Art des Verf.s, zu urteilen und zu verurteilen, wo solches nun einmal nicht umgangen werden kann. . . .

Günther, Ludwig, [Fürstenwalde], **Kepler und die Theologie.** Ein Stück Religions- und Sittengeschichte aus dem XVI. und XVII. Jahrhundert. Mit dem Jugendbildnis Keplers und einem Faksimile. Gr. 8°. (XVI u. 144 S.) M. 2.50; in Leinen geb. M. 3.50

Der in der Keplerforschung nicht unbekannte Verfasser gibt uns auf Grund der in seinem Buche mitgeteilten Quellen eine sehr anziehende Schilderung des großen Astronomen mit besonderer Berücksichtigung des Konflikts, in den er, einer der gelehrtesten und edelsten Menschen, wegen seiner Stellung zum heiligen Abendmahl und wegen seiner freieren protestantischen Anschauung überhaupt mit den Theologen seiner Zeit geriet. Seine ersten Bildungsjahre in den beiden Klosterschulen zu Adelberg und Maulbronn, seine Universitätsjahre in Tübingen und sein Übergang von der Theologie zur Astronomie, sodann sein Wirken in Graz und sein dortiges Glaubensmartyrium, seine Wirksamkeit in Prag als Nachfolger Tychos und in Linz, von wo aus er den Hexenprozeß seiner Mutter zu führen hatte, wie sein Verhältnis zu Wallenstein und seine

Anwesenheit auf dem Reichstage in Regensburg werden uns bis zu seinem dort im Jahre 1630 erfolgten Tode geschildert. Als ein Mann voll Energie und doch voll Sanftmut, voll Herzensgüte und Gemütsfreiheit, voll religiös sittlicher Harmonie steht K. vor uns.

Besonderes Interesse bieten auch die hier näher dargestellten religiösen und chronologisch-theologischen Untersuchungen K.s, seine Stellung zur Astrologie und seine von hoher poetischer Kraft zeugenden religiösen Gedichte. Die Erklärung dafür, wie ein so tief religiöser Mann, wie K. es war, in einen solch scharfen Konflikt mit der Geistlichkeit geraten konnte, liegt ebenso in seiner eigenen Persönlichkeit wie in der Zeit, in der er lebte. Es war die Zeit unduldsamster Orthodoxie, wo der Buchstabendienst, die Dogmensucht und die Intoleranz die Errungenschaften der Reformation wieder zu überwuchern drohten. „Wohl stand K. insofern über seiner Zeit, als er sich nicht nur gegen allen und jeden Jesuitismus, sondern auch gegen die spitzfindige Orthodoxie seiner Kirche verwahrte, allein er hatte doch die christlichen Dogmen in der Form in seinen Glauben aufgenommen, in welcher die alte Kirche sie aufgestellt hat, und wollte auch von der Reaktion gegen das Dogmensystem nichts wissen, welche noch im Reformationszeitalter durch die Unitarier und Philosophen begonnen hatte. Nach der Materie oder dem Inhalt seines Glaubens stand K. in seiner Zeit, nach der Form stand er über ihr."

Holtzmann, Oscar, D. Dr., a. o. Professor der Theologie an der Universität Gießen, **Der christliche Gottesglaube.** Seine Vorgeschichte und Urgeschichte. [Vorträge d. Hessischen u. Nassauischen theologischen Ferienkurses, Heft 2.] Gr. 8°. (VIII u. 80 S.) M. 1.60

H. faßt seine Darstellung in seinem „Schlußwort" also zusammen:

„Es war ein hoher Gedanke von Gottes Liebe und Treue, den schon das Judentum zur Zeit Jesu in einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung sich erworben hatte. Aber dieser jüdische Gottesgedanke war durch den Glauben an die Erwählung Israels national gebunden. Da löst Jesus diese nationale Gebundenheit, die doch ein Moment der Willkür in Gott darstellt; er gibt der Liebe Gottes ein höheres Ziel als die Hebung und Förderung des einzelnen Volkes: Gott liebt den sündigen Menschen und sucht ihn aus der Sünde zu retten. Das ist ein rein sittlicher Gottesgedanke, in dem keine Willkür mehr Platz hat und der zugleich auch das höchste sittliche Lebensziel für den Menschen bezeichnet. Aber die Christenheit hat diesen Gedanken nicht unmittelbar fortgeführt. Paulus weiß zwar, daß Gott die Sünder retten und zur Gerechtigkeit führen will; er weiß, daß dieser Liebeswille Gottes sich keineswegs auf das Volk Israel beschränkt; aber er glaubt nur an diese Liebe Gottes, weil er an das große Sühnopfer beim Tode des Messias glaubt, und die Liebe Gottes bezieht sich ihm doch nur auf die äußerlich begrenzte Messiasgemeinde. So ist die Kirche entstanden, die den Anspruch erhebt, die alleinige Trägerin des Heiles zu sein. Sie hat deshalb in ihrem Neuen Testament das Johannesevangelium neben die synoptischen Evangelien gestellt, das Bild ihres Christus, der eine Gemeinde heiliger Gotteskinder um sich sammelt, die durch ihn der Liebe Gottes gewiß sind. So schön aber dieses Bild ist — es fehlt ihm doch die Weitherzigkeit des Gottesgedankens Jesu, es fehlt ihm die Grundanschauung Jesu, der Gedanke der Sünderliebe, die dem Verlorenen nachgeht. Und darum ist es Zeit, daß wir zu dem geschichtlichen Jesus zurückkehren."

Jastrow, Morris, jr., Dr. phil., Professor der semitischen Sprachen an der Universität Philadelphia, **Die Religion Babyloniens und Assyriens.** Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Achte Lieferung. (Zweiter Band S. 1—80) Gr. 8°. M. 1.50

Die 9. Lieferung erscheint um die Jahreswende.

Abgeschlossen in etwa 13 Lieferungen (zus. 65 Bogen) zu je M. 1.50 oder in zwei Bänden zu je etwa 10 M. fürs geheftete und 13 M. fürs gebundene Expl. und in einer zu mässigem Preise zu liefernden Mappe mit Abbildungen der wichtigsten Denkmäler.

Der Subskriptionspreis erlischt mit der Ausgabe der letzten Lieferung; alsdann tritt eine bedeutende Erhöhung des Preises fürs vollständige Werk ein.

Im Vorjahr erschien (vgl. Verlagsbericht No. 2, S. 9 f.):

— — — Erster Band. Gr. 8°. (XI u. 552 S.)
M. 10.50; in Halbfranz gebunden M. 13.—

— — — Halbfranz-Einbanddecke zum I. Bande M. 1.60

[Dieselbe Decke wird später für den II. Band geliefert.]

Trotz unablässiger Arbeit hat der Verfasser in dem Jahre, das seit dem Abschlusse des ersten Bandes mit der 7. Lieferung verflossen ist, nur zwei weitere Lieferungen fertigstellen können, so daß nun Verfasser wie Verleger, so ungern sie selbst den Zeitpunkt für die Vollendung des Ganzen wieder hinausgerückt sehen, die Abonnenten aufs neue um Geduld bitten müssen. Immerhin hoffen sie, diese auf keine allzu harte Probe mehr zu stellen zu brauchen, und glauben auch, daß der Verzicht des Verlegers darauf, den Verfasser zu rascherer Arbeit zu drängen, seinem Buche wie bisher so auch jetzt wieder nur zugute gekommen sei. Insbesondere dürfte das 18. Kapitel, womit der II. Band beginnt, und das die *Klagelieder und Bußgebete* behandelt, als nützliche und tüchtige Leistung, die das Verständnis dieser Texte wirklich gefördert hat, anerkannt werden. Möchte sie dem Buche neue Freunde und Abnehmer zu den alten hinzugewinnen!

Zwei Urteile über den ersten Band zu den bereits vor Jahresfrist mitgeteilten:

Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1905 No. 108:

... Der Verf. hat die lange Spanne Zeit seither [seit dem Erscheinen des englischen Originals] rastlos an dem Werke weitergearbeitet und sich redlich bemüht, es „durch Um- und Überarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung" zu bringen. Dieses Streben hat besonders noch während der Drucklegung sich betätigt ... Das Erscheinen der einzelnen Lieferungen ist dadurch außerordentlich verzögert worden. Während das Geleitwort der ersten, im Juli 1902 ausgegebenen Lieferung die Fertigstellung des ganzen Werkes für Jahresfrist versprach, konnte die 7. Lieferung, die die erste Hälfte des Ganzen abschließt, erst im Oktober 1904 zur Ausgabe gelangen. *Das ist kein Schade,* es liegt vielmehr sehr im Interesse des Werkes, das berufen ist, auf lange Zeit hinaus auf jeden Fall die ausführlichste Darstellung der Religion Babyloniens und Assyriens zu bieten, wenn ihm die neuere und neueste Forschung recht ausgiebig zugute kommt ... Das bemerkenswerte Geschick des Verf.s für anschauliche

Darstellung kommt hier voll zur Geltung und durch überaus reichliche Literaturproben gewinnt auch der fernerstehende Leser tatsächlich einen Einblick in das religiöse Leben und Fühlen der Alten ... Um dieses Hauptteiles willen kann das Buch *warm empfohlen* werden. Es ist eine heute einzigartige Sammlung von Literaturproben in durchaus ansprechender Form ... *Die bedeutsame Rolle*, die das Werk *als zurzeit einzige umfassende Darstellung des Gegenstandes* spielen wird, rechtfertigt ein näheres Eingehen und fordert ein klares Urteil auch über seine Mängel. Trotz dieser Mängel kann es allen, die sich mit der Religion Babyloniens und Assyriens eingehender beschäftigen wollen, *empfohlen* werden. Auch der zweite Band, der zunächst Klagelieder und Bußgebete, Mythen und Epen, dann eine Darstellung des Kultus in seinem ganzen Umfang verspricht, wird sicherlich dem Leser ein anschauliches Bild vermitteln. *Ein ganz besonderes Verdienst* aber wird sich die Verlagsbuchhandlung durch die Lieferung eines Bilderatlas, der sich eng an das vorliegende Werk anschließen soll, erwerben.

Etudes. Revue de la Compagnie de Jésus, tome 103 no. 12:

Le temps sans doute n'est pas venu d'écrire une synthèse définitive ou des monographies complètes des religions sémitiques. Mais assez de matériaux sont en nos mains pour en fixer dès maintenant les points essentiels. Sur la religion assyro-babylonienne en particulier, les renseignements abondent. Aussi nombre de travaux de détail et quelques essais d'ensemble ont-ils été publiés durant ces dernières années. The Religion of Babylonia and Assyria de M. Jastrow (1898) les primait tous par son ampleur et sa plénitude. Cet ouvrage lui-même va être notablement dépassé par la refonte allemande en cours de publication: Die Religion Babyloniens und Assyriens, l'auteur nous donnant ainsi le «livre» auquel, en 1898, il n'avait songé qu'à préparer les voies. Le volume paru compte cinq cent cinquante-deux pages contre trois cent onze du volume anglais correspondant. Toutes les découvertes et toutes les publications nouvelles ont été soigneusement exploitées. Quand le deuxième volume sera venu muni de bonnes tables et accompagné d'un atlas d'illustrations scientifiques, les biblistes et les historiens des religions y trouveront un instrument de travail indispensable ...

Köhler, Walther, Lic. Dr., a. o. Professor der Theologie an der Universität Gießen, **Katholizismus und Reformation.** Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 23. Folge.] Gr. 8°. (88 S.) M. 1.80

Dr. Ferdinand Klein in der *Allgemeinen Rundschau* (Hrsg. Dr. Armin Kausen), 1905 No. 39:

Einen Beitrag zum Kapitel „Katholizismus und Wissenschaft" bezwecken die nachfolgenden Zeilen. Sie beanspruchen vor allem deshalb einige Beachtung im eigenen Lager, weil sie über anerkennende Kritik aus Gegners Munde berichten. Es handelt sich um die *höchst beachtenswerte* Schrift des Gießener protestantischen Theologen Dr. W. Köhler. Der Schrift liegt ein Vortrag zugrunde; in erweiterter Form, mit Anmerkungen und Erläuterungen ist er hier der Öffentlichkeit übergeben. Es ist ein kritisches Referat, im guten Sinne, und als übersichtliche Zusammenstellung, auch rein

stofflich betrachtet, für uns Katholiken *sehr belehrend*. Belehrender noch durch die mitunter sehr interessante Beurteilung der einzelnen Leistungen, durch die *anerkennenswerte Offenheit*, mit der der Kritiker das Gute, das er findet, lobend hervorhebt. Und dieses Gute ist nicht wenig. Das war aber nicht anders zu erwarten von K., dessen *ruhige und vornehme Objektivität* so vorteilhaft absticht von der leidenschaftlichen Parteilichkeit vieler Fachgenossen. — Nicht als ob wir mit allem, was er sagt, einverstanden wären. Auch der objektiv sein wollende, nüchterne Kritiker hat seinen festen Standpunkt, von dem aus er seine Rundschau anstellt; seine religiöse Überzeugung, für die er eintritt. Das versteht jeder Einsichtsvolle und wird abweichende Urteile verstehen und sie nach dem Maßstab seiner eigenen Überzeugung bewerten und korrigieren .... Die Arbeiten katholischer Verfasser, welche Themata aus der internen katholischen Geschichte des 16. Jahrhunderts behandeln, werden von K. fast durchweg als tüchtige, wissenschaftliche Leistungen betrachtet .... Die katholische Forschung steht hier auf der Höhe der Zeit .... Erst auf dem Gebiete jener Arbeiten, die von Natur aus polemisch angelegt sind, hält K. mit scharfem Tadel nicht zurück. Die apologetische Tendenz katholischer Historiker findet nicht seinen Beifall .... Es ist ein offenes Wort K.s, das wir ihm ebenso hoch anrechnen, als es ihm von vielen seiner Glaubensgenossen verargt werden wird: daß die katholische Forschung vor Überschätzung des Protestantismus und vor Unterschätzung des mittelalterlichen Katholizismus bewahre .... Auch uns ist es aus dem Herzen gesprochen, wenn er sagt: „Man sollte suchen, vom Gegner zu lernen, sollte den Kampf, so schwer es auch mitunter werden mag, auf das höhere Niveau des Kampfes der Geister um die Wahrheit hinaufheben, mit Unbefangenheit und Freudigkeit an allem Ringen nach Erkenntnis." ... Zum Schlusse noch eines. Die Schrift ist interessant geschrieben und stellenweise fast fesselnd zu lesen.

Krüger, Gustav, D. Dr., ord. Professor der Theologie an der Universität Gießen, **Philipp der Großmütige als Politiker.** Festrede [bei der Feier zum 400jährigen Gedächtnis der Geburt Landgraf Philipps gehalten in der Aula der Großh. Ludwigs-Universität am 12. Nov. 1904]. 4°. (24 S.)

M. —.80; auf echtem Büttenpapier M. 1.20

Professor Lic. Dr. Walther Köhler in der *Christlichen Welt*, 1905 No. 1:

K. wirft die Frage auf, ob Philipp von Hessen, „ein bedeutender Mensch, der mit geringen Hilfsmitteln und unter zerfahrenen Verhältnissen, viel behindert und wenig unterstützt, die gewaltige Kraft einer die Völker erschütternden religiösen und politischen Bewegung klar erkannt und in einzigartiger Weise gefördert hat", als Politiker gewertet werden darf. Wenn man im Politiker nur den Diplomaten sieht, dann jedenfalls nicht. Wenn aber Politiker und Diplomat verschiedene Dinge sind, so verdient der Landgraf in hervorragendem Maße den Namen eines Politikers. Von ihm geht der Gedanke aus, „daß die von Wittenberg ausgehende religiöse Bewegung nur dann segensreich und von Erfolg begleitet sein könne, wenn sich die weltlichen Gewalten im Reich und in den Einzelstaaten ihrer annehmen würden". Die einzelnen Phasen dieser Politik werden geschildert und fein detailliert abgewogen. Sie enthüllen ein

tragisches Geschick: er kann nicht erreichen, was er will. Dieser Mißerfolg Philipps führt K. zu der Frage: worin liegt denn nun des Landgrafen bleibende Bedeutung? Und hier freuen wir uns seiner Würdigung als der eines modernen Fürsten zu begegnen. „Die Loslösung der Politik aus der Fessel der Konfession, das Bündnisschließen mit der Macht, unangesehen die Religion, wenn auch um der Religion willen, darin beruht das eigentliche Geheimnis seiner Politik. Er hat dadurch moderner Betrachtung mit genialem Instinkt die Bahn gebrochen."

Lidzbarski, Mark, Professor Dr., Privatdozent an der Universität Kiel, **Das Johannesbuch der Mandäer.** Erster Teil: Text. Mit Unterstützung der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Gr.-Lex.-8°. (2 Bll. u. 291 S.) M. 14.—

Die ältesten Werke der mandäischen Literatur sind der *Ginza* (Schatz, Thesaurus), das *Draša dhJahja* (Johannesbuch) und das *Qolasta* (Auslese). Von diesen drei Werken waren bis jetzt nur der *Thesaurus* und das *Qolasta* veröffentlicht. Im *Thesaurus* hat ein unbekannter Redaktor alle Schriften und Traktate vereinigt, die ihm bedeutsam genug schienen, um ihrem Untergange vorzubeugen, und wie das Buch der eigentliche Kanon der Mandagläubigen ist, so ist es bei seinem reichen Inhalt auch für uns die Hauptquelle für die Kenntnis der babylonischen Gnosis. Das *Qolasta* hingegen ist mehr dem praktischen Kultus gewidmet: es enthält Gebete und Gebrauchsanweisungen für die Taufe und die Bestattung. Im „Johannesbuch der Mandäer" wird das dritte Werk mitgeteilt. Wie der „Schatz" ist auch das Johannesbuch kein einheitliches Werk, sondern aus verschiedenen Schriften zusammengesetzt. Auch in ihnen werden fast alle den Mandäer interessierenden Fragen erörtert, aber im Gegensatze zur steifen Didaktik des Thesaurus geschieht es hier in mehr volkstümlicher und unterhaltender Form. Die Belehrungen sind in Gespräche, Erzählungen oder Parabeln (der gute Hirte, der Seelenfischer) eingekleidet, deren Sprache oft von einer packenden, reizvollen Intimität ist. Leider sind die einzelnen Partien vielfach fragmentarisch, abgerissen und entstellt, und sie waren es wohl schon zurzeit, als sie zum jetzigen Sidra vereinigt wurden. Ein großer Teil des Buches beschäftigt sich mit Johannes dem Täufer, seinen Eltern, seiner Geburt, seinem Auftreten unter den Juden, seinen Erlebnissen und Leiden, seinen Lehren, seinen Ermahnungen und Voraussagungen. Auch dieser Teil besteht nur aus Bruchstücken, er bietet aber noch immer die ausführlichste, freilich durchaus apokryphe Erzählung vom Johannes der Mandäer. Er ist auch die literarische Grundlage zum Berichte, den Siouffi nach den Mitteilungen eines Mandäers aufgezeichnet hat.

Die Editionen des Thesaurus und des Qolasta bieten Kopien je eines Kodex, denen Varianten aus andern Handschriften beigegeben sind. Im „Johannesbuch" ist zum erstenmal eine kritische Bearbeitung eines mandäischen Werkes versucht, zu der sämtliche in europäischen Bibliotheken (Paris, Oxford, London) befindlichen Handschriften benutzt wurden. Ein zweiter Teil wird die Übersetzung, sowie einen ausführlichen linguistischen und sachlichen Kommentar bringen, in dem auch das gesamte noch nicht publizierte mandäische Material verwertet wird.

Löhr, Max, D. Dr., a. o. Professor der Theologie an der Universität Breslau, **Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem** nebst Texten u. Wörterverzeichnis. Gr. 8°. (VIII u. 144 S.) ca. M. 5.—

In dem Vulgärarabischen Palästinas lassen sich deutlich nach den verschiedenen Landesteilen dialektische Unterschiede beobachten. Bisher sind vorwiegend die nördlichen Dialekte behandelt, in den Arbeiten von Hartmann, Seydel, Christie u. a. Hier wird *zum ersten Male* ein Dialekt grammatisch dargestellt, der im südlichen Teile Palästinas, in Jerusalem und Umgegend gesprochen wird. Dabei ist auf den Unterschied zwischen städtischer und fellachischer Ausdrucksweise gebührend Rücksicht genommen.

Bei der Auswahl der Wort- und Satzbeispiele hat der Verf. auf die *praktische Verwendbarkeit* des Buches Bedacht genommen. Die angeführten Sätze sind sämtlich *dem täglichen Leben entlehnt.*

Das Buch enthält neben dem grammatischen Teil eine Anzahl der Poesie und Prosa angehörender Literatur-Produkte: volkstümliche Erzählungen, Liebes-, Gefängnis-, Klagelieder, endlich Sprichwörter und vulgäre Redensarten. Den Schluß bildet ein *reichhaltiges Wörterverzeichnis*, das *speziell* die *in Jerusalem* üblichen Wörter und ihre dort gebräuchlichen Bedeutungen wiedergibt. Ein Vergleich z. B. mit Hartmanns Sprachführer läßt in dieser Hinsicht interessante Abweichungen zutage treten.

Müller, Adolf, D., Pastor prim. in Stettin, **Geschichtskerne in den Evangelien** nach modernen Forschungen. Marcus und Matthäus. Gr. 8°. (XI u. 144 S.) M. 3.—

Monatsschrift für die kirchliche Praxis, 1905 Heft 4:

Scharf stellt Müller Wernles, Wredes und Joh. Weiss' widersprechende Ergebnisse über Mc. einander gegenüber, kommt aus der so erzeugten Skepsis an Mc., der nur graduell von Joh. verschieden sei, zu stärkerer Betonung von Mt. als Geschichtsquelle, erneuert gewissermaßen die Traditionshypothese durch die Annahme bloßer Stoffgemeinsamkeit bei Mc. und Mt., verficht infolge des Sinkens von Mc. den Wert auch der joh. Tradition, rechnet stark mit aramäischer Grundlage bei Mc. und findet neben sich von selbst als original beweisenden Mt.-Stücken, neben denen Mc. ganz verloren gehen könnte, ohne uns arm zu machen, mit Kähler und Pfleiderer das eigentlich Kernhafte der ev. Geschichte in den Gemütsinhalten der Zeugen Jesu, da „geistige Wirklichkeit mehr ist als menschlich historisch meßbarer Lebensinhalt".

Platzhoff-Lejeune, Eduard, cand. theol. Dr. phil., Priv.-Doz. der Philosophie an der Universität Genf, **Religion gegen Theologie und Kirche.** Notruf eines Weltkindes. Gr. 8°. (80 S.) M. 1.40

Prediger D. Aug. Kind (Berlin) in der *„Kirche"*, 1905 No. 34:

Der Verfasser, der seine Schrift als den „Notschrei eines Weltkindes" bezeichnet, hat der Theologie den Rücken gewandt, ist aber von den religiösen Problemen nicht losgekommen. Er hat für die Freidenker, in deren Gesellschaft er sich recht unbehaglich gefühlt hat, Worte von gesunder Schärfe, aber auch an der Theologie und Kirche hat er sehr viel auszusetzen. Das gilt vor allem von der Orthodoxie, aber auch der liberale Standpunkt ist ihm nicht ausreichend. Er erwartet das Heil nur

von einer Revolution in Theologie und Kirche. Der modern gerichtete Theologe wird dem Verfasser in vielen Punkten rechtgeben, in andern widersprechen. Aber wenn man auch eine Reihe von Ausführungen ablehnt, z. B. die Persönlichkeit Jesu anders wertet, in ihr den religiösen Genius sieht schlechthin und das Christentum als die absolute Religion betrachtet, so wird man sich doch von dem sachlichen Tone und sittlichen Ernst wohltuend berührt fühlen und sich freuen, wie der Verfasser in demütiger Selbsterkenntnis sich des Abstandes des sündigen Menschen von dem großen Gott bewußt ist und wie er an dem Glauben an Gottes Liebe und an der Hoffnung auf die Ewigkeit festhält. P. ist eine religiöse Natur, die mit heißem Bemühen die Wahrheit sucht. Ihm als Christen die Bruderhand reichen, sollte selbstverständlich sein. Der Verfasser beleuchtet auch die Gottesdienste und die praktische Tätigkeit des Geistlichen in der Gegenwart. Er befleißigt sich auch hier der Gerechtigkeit, und wenn er auch einseitig urteilt, so legt er doch die Hand auf mancherlei offene Wunden. Theologen werden gut tun, diese Schrift zu lesen, um Stimmen der Gegenwart, die Beachtung verdienen, zu hören und den eigenen Standpuukt einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

J. V. Widmann im Berner *„Bund"* am Schlusse eines durch zwei Nummern gehenden Feuilletonartikels: Die außerordentlich interessante Broschüre sei hiermit der Aufmerksamkeit ernster Leser aufs beste empfohlen.

Preuschen, Erwin, D. Dr., in Darmstadt, **Antilegomena.** Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen. Herausgegeben und übersetzt. **Zweite** umgearbeitete und erweiterte Auflage. Gr. 8°. (VIII u. 216 S.) M. 4.40

Eine Sammlung der erhaltenen Reste der altchristlichen Evangelienliteratur war erwünscht, wie der Absatz der ersten im Jahre 1901 erschienenen Auflage, die inzwischen vergriffen wurde, zeigt. In dieser zweiten sind die einzelnen Stücke nochmals sorgfältig revidiert worden; die Übersetzungen sind großenteils umgearbeitet und Versehen ausgemerzt worden.

Neu hinzugekommen sind die neuen Logia, das von Grenfell und Hunt veröffentlichte Evangelienfragment, die Zitate der syrischen Didaskalia, der von Schmidt veröffentlichte Auferstehungsbericht, das von Jacoby besprochene Fragment und das von Deissmann angezweifelte ägyptische Fragment. Stark vermehrt ist die Zahl der Agrapha, womit der Verfasser nichts über ihre Echtheit ausgesagt haben will.

Einige Urteile über die erste Auflage im Auszuge:

Dr. A. Baumstark in der *Röm. Quartalsschrift f. christl. Altertumskunde*, 1903 Heft 3: Vom „Palmsonntag 1901" ist das durch lapidare Kürze ausgezeichnete Vorwort dieser *ganz vorzüglichen literarischen Gabe* datiert. In der Tat verdient das kleine Buch einen so poesievollen Geburtstag wie die schöne ἑορτὴ τῶν βαΐων. Mit peinlichem Fleiße sind die in das durch den Titel bezeichnete Gebiet einschlagenden Bruchstücke gesammelt. Jeder überflüssige gelehrte Ballast ist vermieden... Wir sind allein gelassen mit den letzten Nachklängen dessen, was abseits vom kanonischen Tetraevangelium in den ersten christlichen Jahrhunderten gnostische und großkirchliche Kreise, „Ketzer" und Heilige vom Herrn zu erzählen wußten, mit einem Schatze, den jeder „Allgemeingebildete" mindestens ebenso gut kennen sollte, wie seinen Homer und Horaz, seine Nibelungen und seinen Faust.

Professor D. H. Holtzmann in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen*, 1901 No. 11:

Das Büchlein wird vielen bald *noch unentbehrlicher* werden, als die gleichfalls recht brauchbare Sammlung von Texten z. Gesch. der alten Kirche u. des Kanons, welche der Verf. unter dem ebenso weitschichtigen Titel „Analecta" zusammengestellt hat.

Professor Lic. Dr. H. Weinel in der *Deutschen Literaturzeitung*, 1902 No. 30:

Auch dem *Studenten* soll diese Ausgabe dienen, sowohl bei seiner *Privatlektüre* wie für *Seminarübungen*.

Professor Dr. H. Rinn in der *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 1901 No. 248:

Und doch ist es so wichtig, daß Theologen und gebildete „Laien" es lernen, „über die Zäune des Neuen Testamentes" hinüberzusehen, damit der Blick geweitet und der Zusammenhang der vorhandenen urchristlichen Literatur erkannt, auch der Wert unsrer kanonischen Schriften recht gewürdigt wird.

Professor Edgar J. Goodspeed in *The American Journal of Theology*, 1902 No. 3:

The whole makes an ideally complete and convenient collection to put into the hands of students of the non-canonical gospels, for whom just such a book has been needed.

Revue de l'Instruction publique en Belgique, tome XLIII p. 29 s.:

On peut prédire qu'elle rendra de grands services; elle est indispensable à tous ceux qui étudient le Nouveau Testament.

Richter, Julius, Dr. phil., Oberlehrer am Wöhlerrealgymnasium in Frankfurt a. M., **Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung** mit besonderer Beziehung auf ihre Behandlung in der Schule. Gr. 8°. (VI u. 90 S.) M. 1.80

Gymn.-Dir. Prof. M. Evers in Barmen, dem das Ms. vorgelegen, urteilt darüber:

Die Arbeit des Herrn Oberlehrers Dr. Richter habe ich mit größtem Anteil und fast durchgängiger Zustimmung gelesen. Gegenüber der ganz unwissenschaftlichen und unhaltbaren, dabei gar nicht speziell christlichen, sondern jüdisch-rabbinischen Überlieferung und Behandlung dieses Stücks, nicht nur in kirchlicher Predigt und Lehre, sondern auch im Religionsunterricht sogar der höheren Schulen und in vielen der betr. Religionslehrbücher bis in die neueste Zeit hinein, hat mich diese besonnene, nirgends bloß negativ-kritische, sondern überall auch positiv-aufbauende Arbeit ganz besonders wohltuend berührt und erfreut. Nichts wirklich Religiöses, Heilsmäßiges und Erbauendes geht dabei verloren. Im Gegenteil, es wird gereinigt und befreit von all dem Ballast und Kleinkram, dem Buchstabendienst und der Wortklauberei, und vor allem von der Künstelei und Zwiespältigkeit, mit der die herkömmliche Methode in vermeintlich „apologetischem" Interesse immer noch die alte mechanisierende Auffassung der „Weissagungen" als orakelhafter Prophezeiungen und ihrer womöglich buchstäblichen „Erfüllung" festzuhalten sucht. Einen *praktisch pädagogischen Vorstoß* dagegen bringt ja schon mein Heft „Israels Prophetentum" in der Sammlung der „Hilfsmittel zum evangelischen Religions-Unterricht" (Berlin, Reuther & Reichard). *Hier nun wird die ganze Frage streng wissenschaftlich behandelt und glücklich gelöst.* Möchte die Schrift namentlich unter uns Religionslehrern die volle Würdigung finden, die ihr gebührt!

Professor D. O. Baumgarten (Kiel) und **Professor D. H. Gunkel** (Berlin) sprechen sich ebenfalls sehr anerkennend über die wissenschaftliche Brauchbarkeit der Arbeit aus.

Smith, William Benjamin, [Professor an der Tulane-Universität in New Orleans], **Der vorchristliche Jesus** nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. Mit einem Vorworte von Professor D. Paul Schmiedel in Zürich. Gr. 8°. (Etwa 16 Bogen.) Etwa M. 4.—

Prof. Smith bietet der deutschen Theologenwelt in diesem Buche fünf Abhandlungen, die sich ebensowohl durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn wie durch Kühnheit der Forschung auszeichnen. Sie sind betitelt: Vorchristliches Christentum. Die Bedeutung des Beinamens „Nazarenus". Anastasis, ursprünglicher Sinn der Behauptung: „Gott hat erweckt Jesus". Der Säemann sät das Wort. Saeculi Silentium. Der Römerbrief vor 160 v. Chr.

Die Geschichtsauffassung des Autors geht dahin, daß das Christentum nicht, wie man allgemein annimmt, von einem Zentrum, von Jerusalem, ausgegangen sei, sondern viele Brennpunkte gehabt hat, was selbst noch aus den neutestamentlichen Urkunden erweislich sei. Die Lehre von „Jesus" sei bereits vorchristlich gewesen, und zwar ein Kult, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 v. Chr. bis 100 n. Chr.) unter den Juden und besonders unter den Hellenisten weit verbreitet war. Daß der Jesus-Kultus eine lange Vorgeschichte gehabt hat, dafür sei die älteste Predigt des Evangeliums, wie sie uns in der Apostelgeschichte berichtet wird, ein unzweideutiges Zeugnis. Denn Jesus erscheine dort nicht bloß als ein durchaus supranaturales Wesen, sondern die ganze Verkündigung und das ganze Wunder-Wirken drehe sich um diesen Namen. Der Name hat magische Kraft. Die magische Kraft des Namens führt uns zu der uralten Mutter, nach Babylon, zurück und dasselbe tut auch eine Form des Namens selbst, und zwar eine alte und wichtige: Es ist die Form, die in dem Beiwort „Nazarenus" enthalten ist. Dieses Beiwort ist kein Geburtsname, er bedeutet nicht „aus Nazareth", welche „Stadt" zu Beginn unserer Zeitrechnung als geographischer Ort überhaupt nicht bestand. Es steckt vielmehr in ihm die Wurzel N-S-R, die hüten, wachen bedeutet. Die syrische Form Naṣarya', die in einer Linie mit Zacharya' steht, legt es nahe, daß die Endsilbe ein Fragment des göttlichen Namens Yaveh ist, so daß Naṣarya' = Servator Deus = Schützer ist Gott bedeutet. Alle Versuche „Nazareth" im Talmud zu finden, sind verfehlt. Dagegen bezeugt Epiphanius unzweideutig, daß οἱ Ναζαραῖοι schon „vor Christus" existierten und „Christus nicht kannten". Es ist unmöglich, daß diese vorchristlichen Nazarener ihren Namen von Nazareth, einem Ort, mit dem sie in keiner Verbindung standen, hergeleitet hätten. Das Beiwort Ναζαρια, das das Syrische genau wiedergibt, ist jetzt in einer Formel auf dem großen von C. Wessely herausgegebenen Zauberpapyrus gefunden worden; auf demselben Papyrus steht das Beiwort Ἰησους. Danach scheint es, daß beide Namen: Jesus und Naṣarya' in sehr früher und selbst in vorchristlicher Zeit bei dem Exorzismus von Dämonen verwandt wurden. Der Beweis für diese Behauptungen ist von Smith bis ins kleinste Detail geführt.

In dem Aufsatz über die Anastasis bringt der Verfasser diese Untersuchungen zu einem gewissen Abschluß. Eine sehr feine Detailstudie ist die Abhandlung über das Gleichnis vom Säemann. Sie bewegt sich durchaus in den oben angegebenen Linien. Smith zieht zu den 3 synoptischen Versionen noch eine naassenische herbei und sucht darzutun, daß die Details der drei synoptischen Versionen erst durchsichtig werden, wenn wir einen sehr alten mit den naassenischen beinahe identischen Urtext annehmen, ja, er geht soweit, zu erklären, daß die naassenische Lesart d. h. die Lesart einer seiner Ansicht nach vorchristlichen Sekte den relativen Urtext für die Synoptiker gebildet hat.

Smith hat mit seinen Untersuchungen, in denen er sich namentlich mit der deutschen Forschung auseinandersetzt, eine Fülle von Material zutage gefördert, das eingehende Erörterungen hervorrufen wird. Sache der deutschen Fachgelehrten ist es nun, sich mit diesen tiefgreifenden Studien, die ebenso anregend wie kühn sind, auseinanderzusetzen.

Versuche u. Vorarbeiten, Religionsgeschichtliche, hrsg. von A. Dieterich, Heidelberg, u. R. Wünsch, Gießen.

II. Band 4. Heft: Blecher, Georg, Dr. phil., Lehramtsakzessist in Darmstadt, **De extispicio capita tria.** Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. Gr. 8°. (82 S. mit Titelbild, 2 Abb. i. Text u. 3 Taf.) M. 2.80

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Eingeweideschau der Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu erklären. Im *ersten* Kapitel werden die Zeugnisse der Alten über die Ausübung des Extispiciums zusammengestellt und die Meinung Deeckes, daß die etruskisch-römische Haruspicin auf die griechische zurückgehe, und daß beide im letzten Grunde aus dem Orient stammen, widerlegt. Das *zweite* Kapitel bringt die Ansichten der Antike über Wesen und Wert der Eingeweideschau. Die eigenen Anschauungen des Verf. entspringen den Untersuchungen des *dritten* Kapitels. Babylonische, griechische, römische Extispicin sind in ihrer Entstehung unabhängig voneinander, die Eingeweideschau ist ein Völkergedanke. Er beruht auf der Vorstellung, daß der Gott, durch das Gebet gerufen, in dem Eingeweide der Opfertiers seinen Sitz nimmt, und daß man aus der Beschaffenheit der Exta erkennen kann, ob er in freundlicher oder feindlicher Absicht kommt. Hier im dritten Kapitel sind auch die antiken Darstellungen der Leberschau gesammelt, die in Abbildungen beigegeben werden. „Einige Bemerkungen zur babylonischen Leberschau" von C. Bezold machen den Schluß: sie stellen die vorhandene Literatur zusammen und weisen einer künftigen zusammenfassenden Darstellung der babylonischen Leberschau den Weg.

Früher sind erschienen:

I. Band: Hepding, H., Dr. phil., **Attis seine Mythen und sein Kult.** (4 Bll. u. 224 S.) 1903. M. 5.–

II. Band 1. Heft: Gressmann, H., Lic. Dr., Priv.-Doz., **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament.** (1 Bl. u. 32 S.) 1903. M. –.75

II. Band 2. Heft: Ruhl, L., Dr. phil., **De mortuorum iudicio.** (2 Bll. u. 73 S.) 1903. M. 1.80

II. Band 3. Heft: Fahz, L., Dr. phil., **De Romanorum poetarum doctrina magica quaestiones selectae.** (2 Bll. u. 64 S.) 1904. M. 1.60

Vollmer, Hans, Lic., Gymn.-Oberlehrer i. Hamburg, Jesus und das Sacaeenopfer. Religionsgeschichtl. Streiflichter. Gr. 8°. (32 S.) M. –.60

Anknüpfend an die schon von Joh. Jakob Wetstein in seiner Ausgabe des N. T.s gemachte Bemerkung, weist der Verf. in seiner Schrift unter Ablehnung der von H. Reich aufgestellten Behauptung, daß eine Einwirkung des Mimus in der Spottszene (Mc. 15, 16—20) zu erkennen sei, ihren religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem altpersischen Sacaeenopfer nach, dessen Gebräuche in die römischen Saturnalien, sie mit neuem Inhalt erfüllend, eingedrungen sind. So wird uns das Verhalten der römischen Truppen syrischer Nationalität Jesus gegenüber aus einem orientalischen Ritus verständlich, den wir auch heute noch in der Verbrennung des Prinzen Karneval und der außerordentlich ähnlichen, weitverbreiteten Sitte des sogenannten Todaustragens am Sonntag Lätare wiedererkennen, und die *Religionsgeschichte hat* hier einmal *ein Bedenken gehoben*, das gerade aus dem *theologischen* Lager heraus wiederholt *gegen die Geschichtlichkeit* der von Mc. geschilderten Szene geltend gemacht worden ist.

Zscharnack, Leopold, Lic., in Berlin, **Lessing und Semler.**
Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie. Gr. 8°. (VII u. 388 S.) M. 10.—

Der Untertitel sagt, in welcher Absicht diese biographische Arbeit unternommen ist. Lessing und Semler als Repräsentanten der Aufklärung des 18. Jahrhunderts sollten dazu dienen, die Probleme und die Richtungen des Rationalismus überhaupt zu zeichnen und das Urteil über diese Periode der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus zu klären. Vor allem helfen gerade sie den kausalen Zusammenhang des Rationalismus mit den vorhergehenden Epochen der christlichen Religions- und Kirchengeschichte erkennen; man belauscht dessen Herauswachsen aus der lutherischen Orthodoxie und dem praktisch-religiös orientierten Pietismus einerseits, aus der außerreligiösen und außerkirchlichen psychologisch analysierenden, vernünftig vermittelnden, kurz der natürlichen Welt- und Geschichtsbetrachtung andererseits. Diese Entwicklung ist kaum irgendwo klarer zu erkennen als in der Lebensarbeit Semlers und Lessings; wurde der eine von ihnen als pietistisch angeregter, praktisch-religiöser Kritiker der eigentliche Vater der kritischen, aber religiös interessierten Theologie, so näherte sich Lessing als konsequenter Denker durch seine rationale und psychologische Kritik der Offenbarungsreligion der radikaleren Bewegung, konnte freilich als Geschichtsphilosoph deren Bruch mit der geschichtlichen Vergangenheit meiden. Diese Gegensätze Lessings und Semlers, ihre Streitigkeiten wegen des alttestamentlichen Kanons und der evangelischen Überlieferung, ihre beiderseitige Stellung zu den Fragmenten des Reimarus, Semlers Streit mit Bahrdt und Basedow in der Bekenntnisfrage geben Anlaß, die verschiedenen Nüancen der aufklärerischen Bewegung und zugleich den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Theologie Lessings und Semlers zu zeichnen.

Aus dieser im Thema liegenden, notwendigen Berücksichtigung der Zeitgeschichte erhellt der Wert dieser Arbeit neben der enger begrenzten Studie Gastrows über die Bedeutung Semlers für die Theologie, wo auch der Streit mit Lessing und die Lessingsche Theologie nur eine Episode bilden durfte. Andererseits freilich mußte hier, dem Thema entsprechend, eklektischer verfahren werden. Die isolierenden Betrachtungen bloß der Semlerschen Theologie oder allein der Theologie und Philosophie Lessings erfordern mehr systematische Vollständigkeit, als der Vergleich beider Denker, bei dem nur die auswählende Methode zum Ziele führt. Es galt nicht, von Lessing und Semler jedes geschriebene oder gesprochene Wort zu zitieren und zu jeder gelegentlichen Äußerung Lessings eine Parallele bei Semler und umgekehrt anzuführen; so würde durch die vollständige, gleichmäßige Darbietung aller Punkte leicht das verwischt, was einem jeden von ihnen die Hauptsache war; beim Vergleich aber sollte deutlich hervortreten, daß beiden das Hauptproblem ein anderes war, daß der eine die Lücken des andern ausfüllte, und daß der andere da Fachmann war, wo der erste sich nur als Dilettant tummelte. Durch einen Vergleich beider nach dieser Methode hoffte der Verfasser erstens das Urteil über den viel gerühmten und viel geschmähten Semler sichern und das Bild des Theologen Lessing klären zu können, der hier, statt neben Goeze, neben einen modernen Theologen seiner Zeit gestellt ist.

Die Disposition zeigt genauer den Gang der Darstellung der Werdezeit beider und der Untersuchung ihres theologischen Werkes.

Erster Teil: Ihre Werdezeit. — **I. Orthodoxie und Pietismus in Lessings und Semlers Jugendzeit** — A. Lessings Vater und das Luthertum — B. Pietistische Einflüsse — C. Die Salfelder Bewegung — D. Semlers Gegensatz gegen den Pietismus.

II. Der Universitätsrationalismus. Semlers Studienzeit — A. Die Apologetik Chr. Wolffs und seiner Schule — B. Sigism. Jak. Baumgarten und der englische Deismus — C. Semlers Studiengang in Halle.

III. Lessings Gang durch die Aufklärung — A. Lessing in Leipzig — B. Berlin und Hamburg. 1. Der Berliner Hof. 2. Lessings Berliner Freunde. 3. Reimarus und Basedow. — C. Lessings Stellung zu den Parteien. 1. Lessings Aufklärung. 2. Lessings Religiosität. 3. Lessing in Wolfenbüttel.

Zweiter Teil: Ihr theologisches Werk. — **IV. Die Kritik des biblischen Kanons** — A. Text, Umfang und Entstehung des Kanons. 1. Semlers textkritische Arbeit. 2. Semlers „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon". 3. Umfang des alttestamentlichen Kanons. 4. Entstehung des neutestamentlichen Kanons. 5. Maßstäbe der Kritik bei Semler. — B. der Offenbarungswert des Alten Testaments. 1. Hugo Grotius und die historische Auffassung des A. T. 2. Semlers Kritik des A. T. 3. Urteil der Aufklärung über die Göttlichkeit des A. T. 4. Lessings Kritik der Maßstäbe. 5. Lessings Apologie der alttestamentlichen Offenbarungsstufe. — C. Die geschichtliche Stellung des Neuen Testaments. 1. Semlers Hermeneutik. 2. Das N. T. als jüdisches Buch (Semler). 3. Das N. T. als Elementarbuch des Neuen Bundes (Lessing). — D. Kanon und Inspiration. 1. Bibel und Christentum (Lessing). a) Bibel und Glaubensregel b) Die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber c) Beweiskraft der Bibel. 2. Inspiration und Göttlichkeit. 3. Begriff und Aufgabe des Kanons.

V. Semler und Lessing als Kirchenhistoriker — A. Aufgabe und Methode der Kirchengeschichtsschreibung — B. Dogmen- und Ketzergeschichte — C. Mission und Ausbreitung des ältesten Christentums — D. Mittelalter und Reformationszeit.

VI. Lessings und Semlers allgemeine religiöse und theologische Prinzipien — Lessing und Semler als Systematiker — A. Das Problem der Offenbarung. 1. Der Vernunftpreis der Aufklärung. 2. Stellung des apologetischen Rationalismus. — B. Lessings Begriff der Offenbarung. 1. Erweiterung des Begriffs. 2. Formunterschied der Offenbarungs- und Vernunftwahrheiten. 3. Ausbildung der Offenbarungs- zu Vernunftwahrheiten. a) Die Wahrheit der relativen Offenbarungswahrheiten b) Gefühl und Denken in der Religion. — C. Christentum und Offenbarung. 1. Das Christentum als geschichtliche Erscheinung. a) Christliche und jüdische Religionsstufe b) Die Lehre Jesu. Das Wesen des Christentums. 2. Christentum und natürliche Religion. a) Lessings vernünftige Konstruktion christlicher Dogmen b) Begriff der natürlichen Religion c) Semlers „vernünftiges Christentum" d) Lessings „neues ewiges Evangelium". 3. Kirchenchristentum und Privatreligion. a) Semlers Unterscheidung von Religion und Theologie b) Symbole und Dogmen als kirchliche Institutionen c) Freiheit und Rücksichtsnahme in der Privatreligion.

VII. Semlers Stellung nach 1779 — 1. Der Kampf um die Fragmente a) Kritik der evangelischen Überlieferung im Deismus b) Quellenfrage und Harmonistik c) Reimars Geschichtskonstruktion und Semlers Antwort d) Der Wert des Historischen bei Semler. 2. Der Streit mit Bahrdt. Bekenntnisfrage. 3. Semlers „Abfall". Sein letztes „Glaubensbekenntnis". *Schluss. Lessings und Semlers Ziele und Nachwirkungen. — Namen- und Sachregister.*

Zeitschrift für d. alttestamentliche Wissenschaft,

herausgegeben von D. **Bernhard Stade,** Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Gießen. 25. Jahrgang 1905. Preis des Jahrgangs von **zwei** Heften 10 Mark.

Inhalt des 1. Heftes:

Büchler, Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16.

Speer, Zur Exegese von Hiob 19, 25—27.

Marmorstein, Die Namen der Schwestern Kains und Abels in der midraschischen und in der apokryphen Literatur.

Liebmann, Der Text zu Jesaia 24—27.

Cheyne, A dark passage in Isaiah.

Löhr, Alphabetische und alphabetisierende Lieder im AT.

Margolis, Ecclus. 3,25.

Nestle, Miszellen.
1. Ps. 72, 17. 2. Keine Ohrringe bei den Juden. 3. Die himmlischen Reiter im zweiten Makkabäerbuch. 4. Hosea 13, 8. 5. Die Zahl der Granatäpfel und Glöckchen am Kleid des Hohenpriesters. 6. Josephus über das Tetragrammaton. 7. Der semitische Name für das Bilsenkraut. 8. Zum Testament Hiobs. 9. Psontonphanech. 10. Die schreibkundigen Völker von Genesis 10. 11. Nisi credideritis, non intelligetis. 12. Die Kapiteleinteilung in Jesaja. 13. Zum Trisagion. 14. Jeremia 31, 22. 15. Zur traditionellen Etymologie des Namens Rebekka. 16. Eine vergessene Abhandlung über das Buch Tobias.

v. Gall, Bibliographie.

Inhalt des 2. Heftes:

Zillessen, Jesaja 52, 13—53, 12 hebräisch nach LXX.

Schmidt, Die Komposition d. Buches Jona.

Margolis, Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Äquivalente in der Oxforder Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament.

— Ecclus. 6, 4.

— Ecclus. 7, 6d.

Perles, Zu S. 208/09 dieses Jahrgangs.

Rosenberg, Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter.

Poznanski, Zu den Namen der Frauen Kain's und Abel's.

Baumann, Berichtigungen zu Mandelkerns großer Konkordanz.

Jacob, desgleichen.

Rosenwasser, Berichtigungen zu Mandelkerns großer Konkordanz.

Stade, desgleichen.

Fromer, Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur.

Schultheß, ריפות 2 Sam. 17, 19, רפות Prov. 27, 22.

Nestle, Miszellen.
17. Wie alt war Joas, als er zur Regierung kam? 18. Sina, nicht Sinai. 19. Lulab oder Lolab? 20. Ex. 9, 24; Ez. 1, 4. 21. Mußte jeder Jude einmal das Gesetz abschreiben, der König zweimal? 22. Zwei Aufgaben der hebräischen Sprachforschung.

Marmorstein, Zu den traditionellen Namenserklärungen.

v. Gall, Bibliographie.

Mit dem nächsten Jahrgange tritt Stades ZAW in das zweite Vierteljahrhundert ihres Bestehens ein. Wie sie bisher allen wissenschaftlichen Arbeitern auf dem Felde des A. T. unentbehrlich gewesen ist und mit den Jahren auch stetig an Abonnenten zugenommen hat, so hofft sie auch künftig zu Nutz und Frommen der Wissenschaft und der eigenen Leser mancher bedeutsamen Abhandlung ihre Spalten öffnen zu können. Das 1. Heft des 26. Jahrgangs wird eine Reihe besonders wertvoller Aufsätze aus der Feder hervorragender Vertreter des Faches bringen.

Der Verlag besitzt von der vollständigen Reihe der ersten 25 Jahrgänge noch *einige wenige* Exemplare und bittet deshalb etwaige Interessenten, sich *bald* an ihn zu wenden; er wäre gegebenen Falles auch zum *Austausch älterer Jahrgänge* bereit und sieht gefälligen Anträgen entgegen.

Zeitschrift für d. neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums,

herausgegeben von D. **Erwin Preuschen** in Darmstadt. 6. Jahrgang 1905. Heft 1—3. Preis des Jahrgangs von **vier** Heften 10 Mark.

Inhalt:

1. Heft:

Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte.

Harnack, Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs.

Krüger, Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion.

Box, The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas.

Miszellen:

O. Holtzmann, Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte.

Klostermann, Zu den Agrapha.

Leipoldt, Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangeliums.

Nestle, Zum Vaterunser.

2. Heft:

Kabisch, Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose.

Greßmann, Studien zum syrischen Tetraevangelium. II.

Bacon, The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ.

Fries, Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11?

Bousset, Beiträge zur Achikarlegende. I.

Miszellen:

Vollmer, „Der König mit der Dornenkrone".

Nestle, Über Zacharias in Matth. 23.

Bacher, Cena pura.

Bacher, Ein Name des Sonntags im Talmud.

Reitzenstein, Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ.

Klein, Mt 6, 2.

3. Heft:

Wagner, Über σωζειν und seine Derivata im Neuen Testament.

Gebhardt, Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannesevangelium.

Conybeare, The Authorship of the Contra Marcellum.

Clemen, Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe.

Miszellen:

Neue Peschittahandschriften. I. Von E. Ter-Minassiantz. II. Von R. Wagner.

Die Zeitschrift will ein Sammelpunkt sein für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie beschränkt sich nicht auf das Gebiet, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des N. T. bezeichnet zu werden pflegt, sondern zieht ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit in ihren Rahmen hinein.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in vier Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden. Die Jahrgänge I—V können zum Preise von je 10 Mark nachbezogen werden.

Probehefte stehen gern zur Verfügung.

Demnächst erscheinen:

Lidzbarski, Mark, Professor Dr., Privatdozent a. d. Univers. Kiel, **Ephemeris für semitische Epigraphik.** II. Band 2. Heft.

Mehrere Hefte von etwa 25 Bogen Umfang bilden einen Band; Preis des Bandes ca. 15 Mark.

Inhalt: Die Namen der Alphabetbuchstaben. — Über einige Siegel mit semitischen Legenden. — Phönizische, punische und neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Aramäische Texte auf Stein, Ton und Papyrus. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. — Altnordarabisches. II. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde.

Kinkel, Walter, Dr. phil., a. o. Professor der Philosophie an der Universität Gießen, **Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. I. Teil 1. Band. Von Thales bis auf die Sophisten.** Gr. 8°. (Etwa 23 bis 25 Bogen.)

Aus dem Vorworte:

Der Verf. des vorliegenden Buches ist von der Überzeugung durchdrungen, daß die Schätze, welche die historische Forschung zutage fördert, erst dann recht eigentlich der modernen Kultur zugute kommen, wenn sie auf ihren systematischen Gehalt geprüft und für das System der Philosophie selbst nutzbar gemacht werden. Nicht also philologisch-historische Arbeit im engeren Sinne wollte ich leisten, sondern meine Absicht ging dahin: durch eine geschichtliche Betrachtung in die Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie einzuführen. Zu Lesern meines Buches wünsche ich mir alle diejenigen, welche ein inneres Interesse zur Philosophie hintreibt. Ich wende mich daher nicht nur an die Studierenden der Philosophie, sondern an alle Menschen, welche den Problemen des Lebens, der Sittlichkeit und Kultur nachgesonnen haben. Wie mir selbst die Philosophie eine Befreierin und Lebensführerin geworden ist, so wünschte ich durch dieses Werk allen ein Helfer zu werden, die von den Zweifeln und Ängsten des Daseins ergriffen sind.

Elsenhans, Theodor, Dr. phil., Privatdozent der Philosophie an der Universität Heidelberg, **Fries und Kant.** Ein historisch-kritischer Beitrag zur Erkenntnistheorie. Gr. 8°. (Etwa 20 Bogen.)

Das Buch wird die noch nirgends im Zusammenhang behandelte, vielfach mißverstandene und nicht leicht verständliche Erkenntnistheorie von J. F. Fries eingehend darstellen, zur Kantischen in Beziehung setzen und von hier aus die Grundlinien einer Erkenntnistheorie entwerfen. Da die in dem Verhältnis von Fries zu Kant zu klassischer Ausprägung gelangte Frage des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Psychologie gegenwärtig an der Tagesordnung ist, so darf ein solches Werk sowohl von der historischen als von der systematischen Seite her auf ein vielleicht nicht gewöhnliches Interesse Anspruch machen.

Günther, Ludwig, [Fürstenwalde], **Ein Hexenprozeß.** Ein Kapitel aus der Geschichte des dunkelsten Aberglaubens. Gr. 8°. (Etwa 12 Bogen.)

Der Verf. des auf S. 12 angezeigten Buches „Kepler und die Theologie" schildert hier an Hand der uns erhaltenen Akten den Verlauf des gegen Keplers alte Mutter angestrengten Hexenprozesses und läßt uns damit einen tiefen Blick in den Geist einer von zügellosem Fanatismus erfüllten Epoche tun. G.s neue Arbeit wird nicht allein bei den Juristen und Kriminalanthropologen das lebhafteste Interesse wachrufen, sondern auch dem Kulturhistoriker und Psychologen manches Bemerkenswerte bieten. Daneben wird es den zahlreichen Keplerfreunden willkommen sein, bringt es doch neue Züge zur Vervollständigung des Bildes seiner bewegten Lebensschicksale herbei.

Geleitet von dem Wunsche und bestärkt darin durch mehrfach an ihn ergangene Aufforderungen, die unten genannten sieben Bücher durch Ermäßigung ihres Ladenpreises noch weiteren Kreisen als bisher zugänglich zu machen, hat sich der Verlag zur Veranstaltung

Neuer wohlfeiler Ausgaben

davon entschlossen und bietet diese nunmehr zu den beigesetzten niedrigen Preisen an.

Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung

von

Professor D. **Karl Budde** in Marburg

Geheftet M. 2.50 XV u. 208 S. Gebunden M. 3.30

Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil

von

Professor D. **T. K. Cheyne** in Oxford

Deutsche Übersetzung von Pfarrer **H. Stocks** in Arnis

Geheftet M. 2.50 XII u. 264 S. Gebunden M. 3.30

Protestantische Monatshefte, 1900 Heft 3:

Von dem in Amerika bestehenden Ausschuß für „American Lectures on the History of Religions" war für den Winter 1897/98 der als feinsinniger Kenner des A.T. rühmlich bekannte Oxforder Gelehrte Prof. Cheyne, für den folgenden Winter Professor K. Budde zu einer Vortragsreihe an den bedeutenderen Orten und akademischen Instituten der Union aufgefordert worden. Beider Themata sollten aus dem Gebiete der alttestamentlichen Religionsgeschichte genommen werden, und da Cheyne die religiöse Entwicklung des Judentums darzustellen beabsichtigte, wählte Budde als Thema die Religion Israels bis zum ausgehenden 6. Jahrhundert. ***Auf diese Weise haben wir in den oben genannten Werken eine geschlossene Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion bis zum Ausgang des alttestamentlichen, kanonischen Judentums erhalten.***

Ein Umstand schien mir nun die besondere Empfehlung beider geradezu zur Pflicht zu machen, nämlich die Tatsache, daß die genannten Gelehrten nicht nur für ihre Fachgenossen, auch nicht bloß für den weiteren Kreis der Theologen und Religionswissenschaftler, sondern ***für alle gebildeten, religiös und geschichtlich interessierten Männer und Frauen*** gesprochen und geschrieben haben. Beide haben sich, entsprechend dem Wesen der American Lectures, das gewiß nicht leichte Ziel gesetzt, ihre Themata ***gemeinverständlich*** darzustellen, und ich freue mich, ihnen nachrühmen zu können, daß sie diese Absicht erreicht haben. ***Beide Bücher sind im besten Sinne des Wortes populäre Arbeiten und verdienen die weiteste Verbreitung auch unter unserm deutschen Lesepublikum.***

Predigten und Reden

von

Geh. Kirchenrat Prof. D. **H. A. Köstlin** (Gießen-Cannstatt)

Geheftet M. 1.60 VIII u. 271 S. Gebunden M. 2.40

Oberkonsistorialrat D. R. Ehlers in Frankfurt schrieb:

Die Predigten und Reden werden den Kundigen überführen, daß Prof. K., was er von der Jugend fordert, selbst geübt hat, vorbildlich für alle, welche ihr Leben lang an der schweren Kunst des Predigens nicht ausgelernt haben. *Diese Predigten sind tatsächlich Musterpredigten;* an ihnen hat nicht bloß wissenschaftliche Meisterschaft und tief frommer Sinn, sondern auch ein nicht gewöhnliches Maß von künstlerischer Begabung und von künstlerischem Verständnis schaffen helfen. Predigten pflegen zumeist Schöpfungen von nur kurzer Dauer zu sein, diese Predigten aber werden lange jung bleiben; wer sie liest, wird dankbar die verjüngende Kraft spüren, welche von ihnen ausströmt.

Durch Kampf zum Sieg

Eine Predigtsammlung für das deutsche Haus
über fortlaufende Texte aus der Apostelgeschichte

von

weil. Pfarrer Dr. **J. C. Roemheld** zu Seeheim

herausgegeben von Oberpfarrer **Albert Junker** in Beerfelden

Geheftet M. 2.— XII u. 594 S. Gebunden M. 3.—

Mancherlei Gaben und ein Geist, 40. Jahrg. Heft 5:

Wir möchten wünschen, daß an dieser Predigtsammlung in Erfüllung gehe, was R., wohl im Blick auf die bereits von ihm veröffentlichten, sagt: „Tausende lesen weit über Deutschlands Grenzen hinaus und bis über das Meer hinüber begierig die Predigt, die in der Kirche zu Seeheim gehalten wird." Das wäre der beste Lohn auch für den Herausgeber und die Verlagshandlung, die keine Mühe gescheut haben, um dieses opus posthumum seinen Vorgängern würdig an die Seite treten zu lassen.

Predigten über die Geschichte des Reiches Gottes

zum Gebrauch für

Nachmittags- und Abendgottesdienste und für häusliche Erbauung

von

Pfarrer em. **Hermann Philipp Schnabel** in Darmstadt

Geheftet M. 1.50 IV u. 492 S. Gebunden M. 2.25

Hessisches Evangelisches Sonntagsblatt, 1901 No. 25: Was Schn. schreibt, ist gediegen, fein bis ins einzelne durchdacht und ausgearbeitet. Auf dem Gebiete der Predigtliteratur füllt es eine Lücke aus. Es sei hiermit bestens empfohlen.

Evangelischer Botschafter, 1901 No. 23: Das ist ein „Predigtbuch", wohl einzig in seiner Art. Vorwiegend der christlichen Erkenntnisförderung dienend, bieten diese Predigten doch zugleich des Erbaulichen viel.

Geistliches Liederbuch

187 Schülerchöre zugleich zwei- und dreistimmig
für Kirche, Schule und Haus

von

Professor **G. Weimar** in Darmstadt

Grossoktav-Format XXVIII u. 231 S. Gebunden M. 1.—

Theologisches Literaturblatt, 1901 No. 32:

Dies für Hessen durch Oberkonsistorialerlaß (vom 5. März 1901 Nr. O. C. 1273) bestens für den kirchlichen Gebrauch empfohlene Werk enthält außer 60 dreistimmigen Sätzen des verstorbenen Kantors Völsing noch 127 dreistimmige und zweistimmige Sätze des Verfassers. Den Texten ist ein Verzeichnis der Chöre, sodann ein Verzeichnis der nach dem Versmaß geordneten Melodien, endlich ein alphabetisches Liederverzeichnis, dem in besonderer Spalte das Melodienverzeichnis beigesetzt ist, vorausgeschickt. Die kirchlichen Feste, sowie die kirchlichen Handlungen sind bei der Auswahl der Chöre in erster Linie, wie billig, bedacht, doch ist auch eine Anzahl Lieder, die sich auf das innere Leben des Christen bezieht, aufgenommen. Dankenswert ist, daß die Schulliturgie und das Magnifikat nach Lortzings Psalter als Anhang beigegeben sind. Ein großer Teil der Choräle ist im bayrischen und württembergischen Gesangbuch enthalten, das Buch ist also auch für diese Landeskirchen brauchbar. Die Taktierung weicht zwar von der in den Choralbüchern der letztgenannten Kirchen üblichen ab, ist aber originell und dem Gesangsvortrag förderlich. Die Sätze werden von Prof. Mendelssohn im „Korr.-Bl. des ev. Kirchengesangvereins" als „von sachkundiger Hand gefertigt und so leicht wie möglich gehalten" bezeichnet. Des Verf. fleißige, von tüchtigem musikalischem Können zeugende, in kirchlich würdigem Tone gehaltene Arbeit kann warm empfohlen werden.

Die deutsche Soldatensprache

von

Professor Dr. **Paul Horn** in Straßburg

Geheftet M. 1.— XII u. 174 S. Gebunden M. 1.75

Das bunte Material gruppierte der Autor in folgende Kapitel: Über die Soldatensprache im allgemeinen — Soldat und Zivilist — Die Soldaten untereinander — Der Soldat und seine Vorgesetzten — Die Ausrüstungsstücke des Soldaten — Der Soldat im Dienste, in und außer der Kaserne — Der Soldat vor dem Feinde — Die Strafen des Soldaten — Der kranke Soldat — Mars und Venus — Schelten und Fluchen — Volksetymologien und Wortverdrehungen.

Professor Dr. Theobald Ziegler in der *Nation*, 1899 No. 25:

Mit diesem kleinen Buche hat der Verf. einen überaus glücklichen Griff getan. Die deutsche Soldatensprache bildet wirklich, ähnlich wie die Studentensprache, etwas für sich und spiegelt die Eigenart des Standes, der sie schafft und braucht, so charakteristisch wieder, daß man sich eigentlich nur wundern kann, warum sie nicht längst schon Gegenstand einer zusammenfassenden Monographie geworden ist, sie hat in der Tat große sprachliche und kulturhistorische Bedeutung. . . . .

Theologische Verlagswerke

die von jetzt ab bis auf Widerruf

zu den beigesetzten niedrigen Preisen

direkt vom Verlag oder durch eine Sort.-Buchhandlung zu beziehen sind.

Baur, G. A. L., **Geschichte der alttestamentlichen Weissagung.** I. Teil. Die Vorgeschichte der alttestamentlichen Weissagung. Gr. 8°. (X, 420 S.) 1861 [7.—] M. 2.40

— — **Predigten in dem ersten halben Jahre seiner Amtsführung zu Hamburg.** Gr. 8°. (VIII, 447 S.) 1862 [6.—] M. 2.—

Böhmer, Julius, **Das biblische „Im Namen".** Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebr. בְּשֵׁם u. seine griechischen Äquivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matth. 28, 19). Gr. 8°. (III, 88 S.) 1898 [2.60] M. 1.20

— — **Brennende Zeit- und Streitfragen der Kirche.** Gesammelte Abhandlungen. I—IV. Gr. 8°. (XVIII, 497 S.) 1897/98 [7.50] M. 2.70

I. Auf alttestamentlichem Gebiete. Bedenken und Wünsche für eine zukünftige Verdeutschung des Alten Testaments. Gegenwart und Zukunft im Licht alttestamentlicher Prophetenworte. Das Alte Testament im christlichen Religionsunterricht. (VI, 127 S.) 1897 [2.—] M. —.75

II. Zur christlichen Glaubenslehre. Christus und der Glaube. Die heilige Schrift und der Glaube. Die Erlösung im Sinne Jesu und seiner Apostel. Für das Apostolikum. (II, 148 S.) 1897 [2.—] M. —.75

III. Aus dem praktischen Christentum. Pietismus und Methodismus. Der moderne Pessimismus und der christliche Glaube. Freude und Freuden im Licht der christlichen Ethik. (II, 108 S.) 1897 [1.75] M. —.60

IV. Soziale Fragen. Sozialdemokratie und Christentum. Sozialdemokratie und Kirche. Die soziale Stellung des evangelischen Geistlichen. Die soziale Stellung der Diakonissen. Eigentum und Arbeit. Soziale Bewegungen in einem jungen Kaufmannsherzen. (II, 96 S.) 1898 [1.75] M. —.60

Budde, Karl, **Die biblische Urgeschichte** [Gen. 1—12, 5], untersucht. Anhang: Die älteste Gestalt der biblischen Urgeschichte, versuchsweise wiederhergestellt, hebr. Text u. Übersetzung. Gr. 8°. (IX, 539 S.) 1883 [14.—] M. 10.—

— — **Die Bücher Richter und Samuel,** ihre Quellen und ihr Aufbau. Gr. 8°. (VIII, 276 S.) 1890 [7.50] M. 5.—

Budde, Karl, Die sogenannten **Ebed-Jahwe-Lieder** u. d. Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40—55. Ein Minoritätsvotum. Gr. 8°. (VI, 41 S.) 1900 [1.50] M. 1.—

Cheyne, T. K., **Einleitung in das Buch Jesaja.** Deutsche Übersetzung, unter durchgängiger Mitwirkung des Verfassers herausgegeben von Julius Böhmer. Gr. 8°. (XVI, 24, 408 S.) 1897 Geheftet [12.—] M. 5.—; gebunden [13.50] M. 6.50

Clemen, Carl, **„Niedergefahren zu den Toten".** Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums. Gr. 8°. (XIII, 240 S.) 1900 [5.—] M. 2.50

Diehl, Wilhelm, **Zur Geschichte der Konfirmation.** Beiträge aus der hessischen Kirchengeschichte. Gr. 8°. (X, 134 S.) 1897 [2.60] M. 1.25

— — **Zur Geschichte des Gottesdienstes** und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen. Gr. 8°. (XII, 375 S.) 1899 Geheftet [5.—] M. 2.25; gebunden [6.—] M. 3.—

— — **Die Bedeutung der beiden Definitorialordnungen** von 1628 und 1743 für die Geschichte des Darmstädter Definitoriums. Gr. 8°. (44 S.) 1900 [1.60] M. —.60

Drescher, Richard, **Das Leben Jesu bei Paulus.** Gr. 8°. (65 S.) 1900 [1.80] M. 1.—

Eger, Karl, **Die Anschauungen Luthers vom Beruf.** Ein Beitrag zur Ethik Luthers. Gr. 8°. (VI, 162 S.) 1900 [3.60] M. 1.60

— — **Luthers Auslegung des Alten Testaments** nach ihren Grundsätzen und ihrem Charakter untersucht an Hand seiner Predigten über das 1. u. 2. Buch Mose (1524 ff.) Gr. 8°. (46 S.) 1900 [1.40] M. —.60

Gall, Aug. Frhr. v., **Die Einheitlichkeit des Buches Daniel.** Eine Untersuchung. Gr. 8°. (IV, 126 S.) 1895 [3.60] M. 2.—

— — **Die Herrlichkeit Gottes.** Eine biblisch-theologische Untersuchung, ausgedehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen und das Neue Testament. Gr. 8°. (V, 109 S.) 1900 [3.20] M. 1.60

— — **Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope** in Num. 22—24. Gr. 8°. (47 S.) 1900 [1.50] M. —.60

Gottschick, Johannes, **Die Glaubenseinheit der Evangelischen gegenüber Rom.** Zur Verständigung über den Evangelischen Bund. Referat. [Flugschrift des hessischen Landesvereins des Evangelischen Bundes.] Gr. 8°. (25 S.) [—.40] M. —.20

Goetz, Karl G., **Das Christentum Cyprians.** Eine historisch-kritische Untersuchung. Gr. 8°. (X, 141 S.) 1896 [3.60] M. 1.60

Goetz, Leopold Karl, **Redemptoristen und Protestanten.** Gr. 8°. (52 S.) 1899 [1.20] M. —.40

Hansult, Moritz, **Das Patronat in der evangelischen Landeskirche des Großherzogtums Hessen.** Gr. 8°. (VI, 95 S.) 1898, Tit.-Aufl. 1905 [2.—] M. 1.20

Hatch, Edwin, **Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum.** Acht Vorlesungen. Vom Verfasser autoris. Übersetzung der 2. durchgesehenen Auflage, besorgt und mit Exkursen versehen von Adolf Harnack. Gr. 8°. (VIII, 260 S.) 1883 [4.—] M. 2.50

— — **Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter.** Vom Verfasser autoris. Übersetzung, besorgt von Adolf Harnack. Gr. 8°. (VII, 130 S.) 1888 [2.50] M. 1.—

Haupt, Herman, **Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms.** Zwei Flugschriften aus d. J. 1523 und 1524, hrsg. und eingeleitet. 4°. (31, XXVI S.) 1897 [2.—] M. —.80

Heineke, Reinold, **Synopse der drei ersten kanon. Evangelien** mit Parallelen aus dem Johannes-Evangelium. 3 Teile. Lex.-8°. (XIX, 196 S.) 1898 [5.—] M. 2.—

I. Das Markus-Evangelium m. d. Parallelen aus d. Lucas- u. Matthäus-Evangelium. (VIII, 120 S.)

II. Das Lucas-Evangelium m. d. Parallelen aus d. Matthäus-Evangelium. (VI u. S. 121—166.)

III. Das Matthäus-Evangelium m. Parallelen aus d. Lucas-Evangelium nebst 2 Anhängen: Die Urmarkus-λόγια-stellen des Matthäus-Evangeliums. Verzeichnis d. Johannesparallelen. (V u. S. 167—196.)

Heppe, Heinrich, **Kirchengeschichte beider Hessen.** 2 Bände. Gr. 8°. (XX, 974 S.) 1878 [17.—] M. 4.—

Holtzmann, Oscar, **Religionsgeschichtliche Vorträge.** Gr. 8°. (IV, 177 S.) 1902 Geheftet [3.—] M. 1.50; gebunden [4.—] M. 2.25

I. Israel und die Propheten. II. Das jüdische Gesetz. III. Das Jahrhundert Jesu Christi. IV. Jesus Christus. V. Die Eroberung der Welt durch die Kirche. VI. Das Evangelium und die Konfessionen.

Jäger, Karl, **Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der Realpräsenz.** Eine historisch-dogmatische Studie. Gr. 8°. (IV, 92 S.) 1900 [2.—] M. —.80

Jüngst, Johannes, **Kultus- und Geschichtsreligion** (Pelagianismus u. Augustinismus). Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde. Gr. 8°. (79 S.) 1901 [1.60] M. —.80

Kattenbusch, Ferdinand, **Luthers Stellung zu den oecumenischen Symbolen.** Festschrift. 4°. (II, 61 S.) 1883 [1.60] M. —.80

— — **Über religiösen Glauben im Sinne des Christentums.** Akademische Festrede. Gr. 8°. (32 S.) 1887 [—.60] M. —.30

Kutter, Hermann, **Clemens Alexandrinus u. d. Neue Testament.** Eine Untersuchung. Gr. 8°. (IV, 152 S.) 1897 [3.60] M. 1.50

— — **Wilhelm v. St. Thierry,** ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit. Dargestellt und beurteilt. Gr. 8°. (IV, 205 S.) 1898 [4.50] M. 2.—

Preuschen, Erwin, **Palladius und Rufinus.** Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums. Texte und Untersuchungen. Gr. 8°. (VIII, 268 S.) 1897 [12.—] M. 6.—

— — **Die apokryphen gnostischen Adamschriften.** Gr. 8°. (90 S.) 1900 [2.50] M. 1.20

Renesse, Emil v., **Die Lehre der zwölf Apostel.** Text, Übersetzung und eingehende Erklärung nebst Untersuchungen über die Entstehung, sowie die Bearbeitung der Didache in den späteren Schriften. Gr. 8°. (VI, 113 S.) 1897 [5.—] M. 2.—

Römheld, Carl Julius, **Theologia sacrosancta.** Grundlinien der bibl. Theologie, für Wahrheit suchende Leser der heiligen Schrift nachgewiesen. 2 Bde. Gr. 8°. (XX, 1142 S.) 1888/89 [17.—] M. 2.—

Schwartzkopff, Paul, **Konnte Jesus irren?** Unter dem geschichtlichen, dogmatischen und psychologischen Gesichtspunkte prinzipiell beantwortet. Gr. 8°. (VII, 102 S.) 1896 [1.—] M. —.50

— — **Die prophetische Offenbarung** nach Wesen, Inhalt u. Grenzen, unter dem Gesichtspunkte der alttestamentl. Weissagung geschichtlich und psychologisch untersucht. Gr. 8°. (VI, 169 S.) 1896 [3.20] M. 1.40

— — **Die Gottesoffenbarung in Jesu Christo** nach Wesen, Inhalt und Grenzen, unter dem geschichtl., psycholog. und dogmat. Gesichtspunkte prinzipiell untersucht. Gr. 8°. (VIII, 199 S.) 1896 [4.50] M. 1.80

— — **Die Irrtumslosigkeit Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Nachwort zu der Schrift: „Konnte Jesus irren?" zum Zwecke der Verteidigung u. Abwehr. Mit einem Sach-, Namen- u. Stellen-Register zu den 4 Bdn. der „Gottesoffenbarung in Jesu Christo" u. zu dieser Schrift. Gr. 8°. (VI, 122 S.) 1897 [2.—] M. 1.—